مجلة الشهاب • المجلد: 09، العدد: 03 (2023م) • ص ص 413- 440
(ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485)
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391





الجانب الإلهي عند سعديا الفيومي من خلال كتابه "الأمانات والاعتقادات" ـ دراسة وصفية ومقارنة ـ

The Divine Side of Saadia Al-Fayoumi through his Book " Beliefs and Opinions "- Descriptive and comparative study-

د/ عماره نصيره*
مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية
كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي(الجزائر)
necira-amara@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال : 2023/07/29 تاريخ الاستلام: 2023/10/16 تاريخ النشر: 2023/11/15



ملخص: إن العلوم والمعارف والآداب والفنون والعمران في كل دورة حضارية لا تُنتج ابتداء في الغالب، بل هي استمرار لما أنجزه الإنسان المعرفي والعلمي والعملي سابقاً، ودليل ذلك الحضارة الإسلامية، حيث ظهر فيها من بين تلك المجموعات العرقية والعقدية من استنار بعلومها، كاليهود مثلاً، فظهر بينهم علماء في شتى المعارف، من ذلك سعديا الفيومي وغيره، في استعمال طرق ومناهج العلوم الدينية أو النصوص الدينية وما تحمله من عقائد وتشريعات وأخلاق عند علماء المسلمين، حيث أسقطوها على نصوصهم الدينية وعقائدهم وطقوسهم وتشريعاتهم. وكانت هذه الدراسة لبيان الأثر العلمي والمنهجي الذي تركته البيئة الإسلامية على تفكير سعديا الفيومي، في إثبات والاستدلال على أصول عقيدته الدينية من هجمات خصومها من داخل وخارج الملّة اليهودية من خلال مؤلّفه "الامانات والاعتقادات" .

الكلمات المفتاحية: مناهج؛ الحضارة الإسلامية؛ اليهود؛ سعديا.

Abstract: The Islamic civilization serves as proof that the knowledge, literature, arts, and architecture found in any civilized circle are often derivative of earlier works by intelligent, practical, and scientific men. Scholars from several disciplines who were enlightened by its sciences had made appearance among ideological and ethnic groups such as the Jews. They projected it onto their sacred books, doctrines, rites, and legislation. Saadia Al-Fayoumi was one of the first to apply the techniques and methodologies of religious sciences or religious literature with the ideas, laws, and morality of Muslim academics. The purpose of this study is to illustrate the methodological and scientific influence that the Islamic environment had on Saadia al-Fayoumi's thought process through his book "Opinions and beliefs," by using the criticisms of its opponents both within and outside the Jewish community to establish the source of his religious beliefs.

Keywords: Methods ;Islamic civilization; Jews; Saadia.

* المؤلف المراسل.

1. المقدمة

إن الحضارية الإسلامية لما كانت تشع بأنوارها على المجتمعات الداخلية والخارجية أنتجت لنا عدة معارف منها المطوّر كالمعارف والعلوم الدنيوية أو الحياتية، ومنها الدينية كعلوم الشريعة أو العقيدة، كما أن هذه المعارف والحضارة المتميّزة عن غيرها كانت لها ظلال على مجتمعات إنسانية تشاركها الزمان والمكان الواحد، وأحياناً حتى بعض جوانب الروح العقدية كالأديان السماوية المشتركة، فاليهود مثلاً، استظلوا بأشجارها واستفادوا من أغصانها وأوراقها وساهموا أيضاً أحياناً في تقديم منجزاتها لشعوب أخرى عند ذبولها وفتورها، ودراستنا ستأخذنا لأحد أعلام الفقهاء اليهود لنتتبع مساره العلمي في الدفاع عن عقيدة ملّته اليهودية بمناهج غيره، في أرض المسلمين وهو الرِّبِّي سعديا الفيومي. وترجع أهمية موضوعنا والموسوم بـ" **الجانب الإلهي عند سعديا الفيومي من خلال كتابه "الأمانات والاعتقادات- دراسة وصفية مقارنة-**""أنه يدرس فكر شخصية هامة في المجتمع اليهودي القروسطي، حيث بذل جهداً كبيراً لينهل من معارف عصره في بيئة تخالف عقيدته، كما تكون الأهمية في الجهد الإضافي الذي قدمه لملّته، والتمثّل في ردّه على خصومه ممن هم داخل بيئته اليهودية أو خارجها، واستفادته من علوم عصره والطرق التي تثبت بها العقائد الدينية، التي كانت بحوزة العلماء المسلمين من متكلمين وغيرهم. ومنه يطرح الإشكال التالي: إلى أي مدى استفاد سعديا الفيومي من المناهج والعلوم الدينية لحضارة عاش فيها؟ وتتفرع عن ذلك الإشكال الرئيسي عدّة إشكالات، وهي: ما الدافع الذي جعل سعديا يصنّف كتابه "الامانات والاعتقادات"؟ وما الذي جعله يلجأ إلى علوم غيره كعلم الكلام والفلسفة دون غيرهما؟ وهل كانت عنده براعة أن يحسن تطبيق مناهج علماء الحضارة الإسلامية على المسائل العقيدية اليهودية؟ وهل نجح في نزع ودحض شبهات معارضي المؤسسة الرِّبِّية الحاخامية. وكان الهدف من هذه الدراسة تحقيق عدة نقاط، وهي: التعريف بشخصية سعديا الفيومي كفقيه يهودي. بيان المناهج وطرق المعرفة العلمية التي استعملها لتقرير معتقداته اليهودية. الوصول إلى مدى استقلالية استدلالاته التي استخدمها للرد على خصومه من اليهود وغيرهم. وقد اتبعت في هذه الدراسة المنهج الوصفي والمقارن.

2. أثر المناهج والأفكار الدينية الغير اليهودية على سعديا:

ساد في القرون الوسطى بين مثقفي اليهود تياران فكريان متعارضان: يمثل التيار الأول المفكر والربّي سعديا الفيومي،[1] وكذا موسى بن ميمون.[1] وهو تيار قائم على الاحتكام للعقل أو إشراكه في الوصول

(1) - سعديا بن يوسف الفيوميSaadia Gaon (و882م- ت942م)، وإن كان المسعودي يذكره بأنه سعديا بن يعقوب الفيومي. أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، **التنبيه والإشراف**، [د.ط]، دار صادر، بيروت-لبنان، 1893م، ص113.وهو اختلاف في والده بينه وبين المراجع اليهودية والمسيحية، من مواليد الفيوم من أعمال الصعيد بمصر، ثقافته عربية، فكان عالما بالنحو ومفسّرا ولاهوتيا وجدليا ومترجما للتوراة البابلية من أصلها العبري، وأهم عمل له بالعربية حول اليهودية وعقائدها، كتاب« الأمانات والاعتقادات» وبالفرنسية Le Livre des croyances et des convictions أي العقائد والاعتقادات.

André Paul, **Leçons Paradoxales sur Les Juifs et Les Chrétiens**, Desclée de Brouwer, Paris, 1992, P221.

والأمانات تشير إلى العقائد الدينية، والاعتقادات تشير إلى المعارف المكتسبة عن طريق البحث العقلي. وقد وصفه إبراهيم بن عزرا =

للمعرفة دون الارتباط في كل مباحثه عن الحقيقة وصدق الخبر بالتجربة التاريخية التي نلاحظها في الوحي، لذا يرى أصحاب التجربة العقلية أنه لا يمكن الاستغناء عن العقل في الوصول للمعرفة الصادقة. والتيار الثاني: يمثّله: جيدا هاليفي Juda ha levi ،[2] ونهمانيدNahmanid،[3] وقرسقاسِCrescas.[4] (وهو تيار يقدم التجربة التاريخية المستوحات من الوحي أو الكتاب المقدس على سائر المعارف الأخرى).[5]

= بكلمة مأخوذة من التلمود، بأنه الرائد العالمي. علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، **الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية**، [د.ط]، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1972م، ص95. كما أنه نظّم بعض الأشعار للصلوات اليهودية، وألّف كتاب صلوات يهودية(سدور). عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ج5، ط1، دار الشروق، [د.ط]، بيروت-لبنان، 1999م، ص157.

ومن مؤلفاته أيضا «الأجرون» وهو معجم آرامي للغة العبرية يعد أساساً للفلسفة العبرية؛ ومنها «كتاب اللغة» وهو أقدم ما عرف من كتب في نحو اللغة العبرية. كما أخرج ترجمة بالعربية للعهد القديم ظلت هي الترجمة التي يستخدمها اليهود الذين يتكلمون اللغة العربية، وشروحه للكتاب المقدس تكاد تجعله أعظم شارح في جميع العصور. ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة: محمد زيدان، مج04، ج03، [د.ط]، بيروت- تونس، [د.ت]، ص44.

انتقل إلى بابل حيث أصبح طالبا في الأكاديمية التلمودية بسورا "Sura" وتوفي بها، وله نصيب وافر في الجدال الذي دار بين يهود بابل ويهود فلسطين، كما له ردود كثيرة على طائفة القرائين، ولم يكن بينه وبين الحبر داود بن زكاي(David Ben zakhai)توافق، وتطور الصراع بينهما بأن قام داود بن زكاي بإصدار مرسوم ينزع عن سعديا صفة القاون(Gaon) ومنه جرّده من مهامه، كما اتخذ سعديا في نفس الوقت بتعيين حبر آخر مكان داود، وبعد فترة رجعت العلاقة بينهما حميمية، بأن قام سعديا بتبني الابن الأصغر لداود وقام بتربيته تحت سقف واحد بعدما أصبح يتيما.

Alan Unterman, **Dictionnaire du Judaïsme**, Éditions Thames & Hudson, sarl, Paris, 1997, P250.

ولقب القاون (صاحب السعادة) كان يسند لرئيس المجمع العلمي بسورا"Sura"وبيمبيديثا"Pumbeditha" وكانت الكُلِّيَّتين السابقتين تخرّج الزعماء الدينيين والعقليين لليهود في بلاد الإسلام، وتخرج أمثالهم بدرجة أقل لليهود في البلاد المسيحية. وحدث في سنة658م أن أخرج الخليفة مجمع سورا العلمي من اختصاص الإجزيلارك القانوني (رئيس اليهود في المهجر)، فلما حدث ذلك اتخذ رئيس المجمع لنفسه لقب القاون(Gaon). ول ديورانت، **المرجع السابق** والمجلد والجزء، ص42.

(1) - ابن ميمون هو أعظم فلاسفة اليهود في دائرة الثقافة الإسلامية، والثقافة الأوروبية المسيحية في القرون الوسطى، ويعرف عند العرب باسم أبي عمران عبيد الله موسى بن ميمون، ويعرف عند اللاتينيين باسم Maimounide، ولد بقرطبة سنة1135م، وتوفي بمصر سنة1204م، ودفن بها، ثم نقل جثمانه بعدها إلى طبريا تنفيذا لوصيته أن ترم في بحيرتها؛ لأنه بها جثامين علماء اليهود الأوائل. من أهم كتبه شرح المشنا (أربعة عشر جزء)، ودلالة الحائرين، وغيرهما. عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ط1، دار المسيرة، بيروت-لبنان، 1400هـ/1980م، ص ص36-37.

(2) - Juda ha levi أو يهودا اللاوي، أو أبو الحسن اللاوي. ولد نحو1075م وتوفي1141م أندلسي من دائرة الثقافة الإسلامية، شاعر وفيلسوف، من مؤلفاته: كتابه: الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل. وهو مكوّن من خمسة أجزاء، كتبه بالعربية وترجم إلى العبرية. قيل أنه ألّفه في عشرين سنة، وكتبه بسبب سؤال طرحه عليه أحد القرّائين، والكتاب كله دفاع عن اليهودية ضد الفلسفة اليونانية، التي يعتبرها أعدى أعداء الدين، وكذلك رداص عل الديانتين المسيحية والإسلام. عبد المنعم الحفني، **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية**، [د.ط]، مكتبة مدبولي، القاهرة، [د.ت]، ص190.

(3) - ولد نهمانيد Nahmanidسنة1194م وتوفي1270م. متصوّف ومفسر للكتاب المقدس وهو إسباني من دائرة الثقافة الإسلامية، وهو مؤلف تعليق مشهور على أسفار موسى الخمسة طور فيه مفهومًا صوفيًا للتوراة.

Alan Unterman, **Dictionnaire du Judaïsme**, P210.

(4) - قرسقاسCrescas ولد نحو1340م وتوفي سنة1410م. فهو حسداي قريسقس، إسباني، يأتي في المرتبة الثانية بعد ابن ميمون. وفلسفته يعارض بها فلسفة أرسطو التي طرحها ابن ميمون في كتابه: دلالة الحائرين. وتأليف الوحيد هو: نور الله. عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص173.

(5) - Charles Touati, **prophètes**, **talmudiste**, **philosophes**, les éditions du cerf 29, bd Latour -Maubourg, Paris, 1990, P120.

لقد كان سعديا الفيومي من العلماء الربانيين أتباع التلمود - الربانيون - اتبعوا في إقامة بنائهم الفكري الديني طرق العقل والبرهان، وهو أول الفلاسفة الربانيين ومتكلميهم، على الرغم من أن العرف الاجتماعي اليهودي العام قد موقع موسى بن ميمون في مرتبة موسى النبي، وذلك في تخليد اسمه في هذه الحكمة «من موسى إلى موسى لم يوجد غير موسى». غير أن الباحث اليهودي الفرنسي حاييم زعفراني يرى أن لا تبقى تلك الحكمة استثناء على ابن ميمون؛ لأنه يرى أن سعديا قد شغل موقعا ممتازاً بين الموسوِيَيْن، وهو أيضاً نتاج مجتمع وحضارة تميّزت بالتسامح والتكافل الاجتماعي، وبالروح الفكرية والعلمية التي ألهمت كثيراً عقله وألهبت روح سعديا، زيادة على ذلك حضور الفكر اليوناني الذي كان مبثوثاً في كتابات متكلمي وفلاسفة العرب والمسلمين من السريان وغيرهم في عصره وما قبله[(1)]، حيث اعتبر لدى عامة مؤرخي الفكر اليهودي من الأقدمين والمحدثين، أعظم رجالات الفكر اليهودي قاطبة؛ لأنه كان أول العلماء الربانيين الممثلين للفكر اليهودي الحاخامي المحافظ في العصر الوسيط، الذين استخدموا العقل والبرهان لإقامة علم كلام يهودي أو لاهوت يهودي يستند على الكتاب والعقل معاً. وقد ظهر سعديا في زمن أبي الحسن الأشعري، حيث قام الأخير- الأشعري- بثورة دينية كبيرة على المعتزلة، مما جعله في الأخير يعتنق مذهب أهل الحديث، ثم حاول أن يثبت مذهبه الجديد بالعقل، أو بمعنى أدق وضع النص أولاً، ثم يليه العقل، وعلى طريقة أبي الحسن الأشعري سار أيضا سعديا، حيث يثبت النص أولاً، ثم يؤيده بالعقل.[(2)]

لقد كان سعديا تابعاً للمعتزلة في تصنيف كتبهم الكلامية إن في تنسيق أبواب الكتاب وإن في مادته. والمعتزلة كانوا يبدؤون فلسفتهم الكلامية ببحث مشكلة قدم العالم أو حدوثه، ثم ينتقلون إلى البحث في الله وصفاته. وهو ما سار عليه سعديا في كتابه "الأمانات والاعتقادات" الذي صنّفه بالعربية. لذا توجد علاقة كبيرة بين منهج سعديا في ذاك الكتاب وعلم الكلام الإسلامي وتحديدا علم الكلام المعتزلي، فقد بدأ كتابه بالحديث عن خلق العالم ثم الوحدانية، وعن الله وصفاته، وكما نعلم أن الكلام المعتزلي أقيم على خمسة أصول: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد تابع سعديا تلك الأصول وتبنّاها، وبحثها في فصول من كتابه بتتابع وتناسق كبير. وهاجم الفيلسوف الأفلاطوني الملحد محمد بن أبي بكر الرازي، كما هاجمه المتكلمون المسلمون قبْلَه. وهاجم المقولات الأرسطاليسية- كما فعل المعتزلة- وأثبت على طريقتهم أنها لا تنطبق على الله وبرهن على الخلق من لا شيء، وهو في هذا يحارب الفلسفة اليونانية التي تثبت قدم العالم، وأثبت حرية الإرادة الإنسانية بحجج تشبه أو تكاد تكون حجج المعتزلة. وقد اعتبره اليهود فيلسوف التوراة على الحقيقة، وأقام تأويلاته على التفكير العقلي، ولذا جاءت ترجمته وتفسيره العربي للتوراة اليهودية باللسان العربي فيها بعض التكلّف، فقد هدف من ترجمته وتفسيره تقريب أقوال التوراة إلى العقل الذي يعدّ أحد أهم خصاص

(1) - Haïm Zafarani, **Juifs d'Andalousie et du Maghreb**, maisonneuve & Larouse, Paris,1996, P44

(2) - علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، **الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة إسلامية**، ص21.

التفكير الإسلامي زمن قوة الحضارة الإسلامية،[1] حيث أراد بمذهبه أن يقوي عقيدته اليهودية، وينزّه بها إلهه، ويخفف فيها من غلواء التجسيم والتشبيه التي امتلأت بها التوراة، مما تطلب ذلك منه أن يستعين بأدوات التفكير والمعرفة في وقته وهي الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميين، مما جعله ينجح إلى حد كبير في التوفيق بين معطيات التنزيل ومذاهب التأويل دون صدام عنيف ولا تحريف كبير.[2] وبهذا يكون قد مهّد الطريق للربانيين، لاستخدام العقل، ووضع في أيديهم الحجج البرهانية، لإثبات عقائدهم الدينية بالأدوات العقلية، وكان له أكبر الأثر في الفكر اليهودي من بعده، وهو بهذا لم يكن سوى تلميذ صغير للمعتزلة،[3] ويرجع المسعودي ذلك إلى أن الفيومي كان يحضر مجالس الوزير علي بن عيسى وغيره من الوزراء والقضاة وأهل العلم،[4] كما كان الفيومي معاصراً للخليفة العباسي المقتدر بالله الذي يعد عصره وعصر الرضى العصر الذهبي لليهود في الدولة العباسية. كما وقد سار-الفيومي بنفس طريقة مفسري القرآن في شرحه للتوراة،[5] كما عدّه أحد الباحثين أن تفكيره يميل كثيراً لتفكير محمد بن زكريا الرازي الذي كان يسمى عند اللاتين (Rhazes)، كما أنه يسير على نهجه في إثبات الوحي.[6]

ومع تصاعد قوة جماعة القرائين Caraisme[7] أعطى أولوياته للدفاع عن اليهودية الربّانية التلمودية،[8] ولتحقيق ذلك بدأ بتحليل عقلاني لمبادئها الأساسية انطلاقا من تصورات العقل ومن مبادئ

(1) - سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، **تفسير التوراة بالعربية-تاريخ ترجمات أسفار اليهود المقدّسة ودو افعها-**، أخرجه وصحّحه يوسف درينبورج، النقل للخط العربي: سعيد عطية مطاوع وأحمد عبد المقصود الجندي، ط1، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 2015م، ص17.

(2) - عبد المنعم الحفني، **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية**، ص232.

(3) - علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، **الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية**، ص ص22-23.

(4) - المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص113.

(5) - وللعلم فإن أحد الباحثين يرى أن منهج سعديا الفيومي في الشرح والتفسير متأثر بمنهج الإمام الشافعي، حيث أخذ عنه وعن غيره من فقهاء الإسلام أساليب الحجاج والمجادلة. يحي ذكري، **علم الكلام اليهودي**، تقديم: مصطفى النشّار، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2015م، ص10.

(6) - عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص125. ينظر أيضا :

Régine Azria, **Le Judaïsme**, Édition, La Découvcrte,1996, Paris, P54.

(7) - القرائين Caraisme، أو رجال القراءة، أي لا يعترفون إلا بالتوراة قراءة وشريعة. هي فرقة يهودية تأسست في بابل في القرن الثامن (VIII) من طرف عنان بن داود الذي جمع حوله مجموعات مختلفة معارضة للتقاليد الحاخامية، ومنهم من أتباع الصدوقيين والعنانيين. كما تم استدعاؤهم لأول مرة. من طرف الربانيين، وقد أيدوا أفكار عنان بن داود حول الكتاب المقدس. وينسب القراؤون إلى إثنين من زعمائهم عنان بن داود صاحب العنانية. والثاني بنيامين بن موسى النهاوندي، الذي قيل أنه أوّل من تسمى القراؤون باسمهم في عهده، فالأول يؤكد على الاجتهاد، والثاني فيلسوف الجماعة الذي استعان بفلسفة اليونان لينفي التشبيه عن اليهود. ومن زعمائهم البارزين أيضا: هارون بن اليسع صاحب كتاب: جنة عدن. ويسمونه ميموني القرائين، وكتابه هو صورة لفلسفة الاعتزال في القرن الرابع عشر للميلاد. Alan Unterman, **Dictionnaire du Judaïsme**, P60

(8) - اليهودية الربانية التلمودية أكبر فرق اليهود، يتمسكون بأقوال الربيين واجتهاداتهم، وكتاب الربانيون هو التلمود، ويعتبرونه هو الشريعة الغير المنزلة على موسى، وهي مكلمة لشريعة التوراة، وهو عبارة عن تفاسير وتعاليم وقصص وأساطير التي تناقلها الربيون عن السلف من ملتهم. ويعتبرون التلمود أعلى منزلة من التوراة، والله نفسه يستشير الربانيين. ويرى مفكروا المسيحية أن تعصب الربانيون أو الحاخامات مرده إلى روح الكراهية التي تسود التوراة ضد الأغيار، لذا ما كان من الممكن إلا أن تنتج التوراة الربانيون. عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص107.

أرسططاليس، وبيّن أن العقل يحمل نفس الحقائق التي يحملها الوحي.[1] وأنه مستعمل كآلة حرب- العقل- لصالح الدين، وهو يطبق منهجية مشابهة لقوانين الوحي، والعقل يطلبها بإلحاح ولا بد أن تكون من الله؛ لأنه الخالق، وهو الذي يأمر مخلوقاته باستخدام هذه القوانين، فكل نظريات يعطيها الوحي والمختلفة في ذاتها لن تكون قانوناً إلا بإرادة الخالق.[2]

إن سعديا ما هو إلا أثر من أثار المعتزلة، وهو الأمر المتفق عليه بين كل الباحثين الغربيين من يهودا أو مسيحيين، أمثال: سلومو. مونك[3]، وألآن إينترمان[4]، ورجين عزريا[5]، وشارلز تواتي[6]، وإميل برهييه[7]، حيث أعطى للعقل سلطة كبرى، وعنده أن العقل من حقه أن يدقّق في العقيدة الدينية وأن تفهم بمقاييس العقل، حتى يستطيع الدفاع عنها. ويرى أن العقل يعلمنا نفس الحقائق التي يعلمنا إياها النقل، كما أن النقل ضروري كي يجعلنا نصل بسرعة إلى معرفة أدق وأسمى الحقائق، أما إذا تركنا العقل فلا يمكن الوصول إليها إلا بعد جهد طويل.[8]

وإن كان بعض المسلمين وحتى الغربيين رأوا أن الاختلاف حول بعض المسائل الكلامية التي أثيرت بظهور حركة الاعتزال كحركة فكرية دينية قائمة على التأويل كانت مسائلها ذات طبيعة يهودية خالصة، والتي تم نقلها داخل الثقافة الإسلامية، ويمثل هذا الاتجاه بعض المسلمين كالشيخ الذهبي، وبعض من الغربيين، مثل: إسحاق هوزيك، ودافيد نيومارك.[9]

وحجة أحد الباحثين على تلك الدعوة أنها مستندة إلى حجتين مختلفتين: واحدة تاريخية والأخرى نصّية. فالحجة التاريخية مؤداها أن حركة التفلسف الإسلامي، وبصفة خاصة حركة الاعتزال كحركة فكرية خالصة لم يكن لها أن تظهر لولا الأثر الفكري الذي تركه علماء اليهود على المعتزلة في مدينة البصرة، كخلق القرآن، ورفض التشبيه والتجسيم، وقد اعتُبِر أن لبيد بن الأعصم اليهودي أوّل من نادى بتلك المسائل، مما جعل إحدى الشخصيات الإسلامية تتبنّى وجهة النظر تلك، حيث زعمت أن علوماً إسلامية كالجدل والمناظرة والكلام قد تأثرت بالإسرائيليات، وترى أن معظم الآراء العقيدية للفرق الإسلامية ما هي إلا صدى لذاك التأثير اليهودي على تلك الفرق، وخاصة منها المعتزلة، التي انتقل إليها عن

(1) - S.Muk, **Mélanges de Philosophie**, **Juive et arabe**, Philosophique. J.vin. octobre 1988, Paris, P54.

(2) - Emile Brehier¸ **la Philosophie du Moyen âge**¸ Édition Albin Michel¸1971¸ Paris¸ P97.

(3) - Op, cit, P54.

(4) - Unterman, **Dictionnaire du Judaïsme**, P252.

(5) - Régine Azria¸ **Le Judaïsme**¸ Édition¸ La Découvcrte¸1996¸ Paris, P54.

(6) - Charles Touati, **prophètes, talmudiste, philosophes**, P120.

(7) - Emile Brehie, **la Philosophie du Moyen âge**, P97.

(8) - S.Muk, **Mélanges de Philosophie Juive et arabe**, P478.

(9) - يحي ذكري، **علم الكلام اليهودي**، ص15.

طريق اليهود، حيث استندت لرواية مشهورة عند ابن الأثير.[1]

والحجة الثانية وهي النصِّية بأن الترجمة الآرامية للتوراة تجنبت الوقوع في التشبيه والتجسيم، وأن التوحيد المطلق للذات الإلهية يمكن التماسه في الهجادا،[2] وأنه نص على حرية الإرادة الإنسانية، ولم يستثنى من ذلك مسألة خلق القرآن، حيث قرّر المدراش[3] أن التوراة ضمن ستة أو سبعة أشياء قد خلقها الله تعالى قبل خلق العالم.

3. **نظرية معرفة الصانع عند سعديا**:

لم يكن بين أيدينا إلا كتاب واحد لسعديا للاطلاع على آراءه وأفكاره فيما يتعلق بالجانب الإلهي، إلا كتابه الوحيد والمتبق له، وهو "الأمانات والاعتقادات"Beliefs and Opinions" لذا اعتمدنا عليه.

بعدما شرح سعديا وبرهن على أن العالم محدث، انتقل في المقالة الثانية إلى البرهان على أن محدث الأشياء–الله تعالى- واحد لا تعدّد فيه، لكن محدث الأشياء لا يعرف إلا بعلم، وبدايته النظر والتأمل الفكري أو ما يسميها سعديا بمبادئ العلوم، فهي حتما الطريق الصحيح الذي يوصلنا إلى معرفة الصانع والخالق، لذا اعتبرها سعديا- مبادئ العلوم- جليلة، والنهاية التي توصلنا إليها لطيفة، حيث قال:«إن مبادئ العلوم جليلة ومناهيها لطيفة وأنها تبلغ إلى معلوم أخير فلا يكون وراءه معلوم آخر، وأن الإنسان يترقى في معلوماته من حال إلى حال أخرى، فكل منزلة يصير إليها فهي بالضرورة تكون ألطف وأدق من المنزلة التي قبلها، حتى تصير المنزلة الأخيرة ألطف المعلومات كلها وأدقها، فإذا وافاها الإنسان على تلك

(1) - فابن الأثير يحدثنا عن رواية في تاريخه«عن أحمد بن أبي داود: أنه كان داعي القول بخلق القرآن، وغيره من مذاهب المعتزلة، وأنه أخذ ذلك عن بشر المريسي، وأخذ بشر عن الجهم بن صفوان، وأخذه جهم عن الجعد بن درهم، وأخذه الجعد عن إبان بن سمعان، وأخذه إبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم وختنه، وأخذه طالوت عن لبيد بن الأعصم، الذي سحر النبي ﷺ، وكان لبيد يقول بخلق القرآن» محمد السيّد حسين الذهبي، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، سلسلة البحوث الإسلامية، السنة الثالثة، الكتاب السابع والثلاثون، [د.ط]، دار النصر للطباعة، 1971م، ص17.

(2) - هجاداه أو أجاداه لفظ آرامي، ويعني روى أو حكى أو قصّى، كما يعني أيضاً أسطورة أو حدوثة فلكلورية، وهو مشتق من أصل عبري غير معروف على وجه الدقّة، ويقال هو من الفعل هجّيد أي قيل، للإشارة إلى القصص الشفوية مقابل للقصص المدوّنة. ويقال أنه مشتق من عبارة هجّدتا لبنيخا. أي تخبر أبناءك (سفر الخروج8/13). وتستخدم هذه الكلمة للإشارة إلى الفقرات والقطع التلمودية التي تعالج الجوانب الأخلاقية أو القصصية أو الوعظية أو الأدعية أو الصلوات أو مديح الأرض المقدّسة أو التعبير عن الأمل في وصول المشيح، كما تشير إلى الأجزاء التي تتناول التاريخ والسِّيَر والطب والفلك والتنجيم والسحر والتصوّف. عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ج5، ص ص146-147.

(3) - المدراش من الكلمة العبرية درش، أي استطلع أو بحث أو درس أو فحص أو محص. والكلمة تستخدم فيما يلي:

أ- منهج في تفسير العهد القديم يحاول التعمّق في بعض آياته وكلماته، والتوسّع في تخريج النصوص والألفاظ، والتوسّع في الإضافات والتعليقات، وصولاً إلى المعاني الخفية التي قد تصل إلى السبعين.

ب- ثمرة هذا المنهج من الدراسات والشروح، فالتلمود مثلاً يتضمّن دراسات مدراشية عديدة، بمعنى أنها اتبعت المنهج المدراشي. ولكن هناك كتباً لا تتضمّن سوى الأحكام والدراسات والتفسيرات المدراشية المختلفة، ويطلق عليها أيضاً اسم مدراش. عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ج5،ص143.

الدقة فهو ما طلبه».[1]

فالنظر والتأمل الفكري هو بداية المعرفة بالإله، وأداة المعرفة هي الحس، وهو الشيء المشترك بين سائر الناس، بحيث لا يتفاضلون فيه، بل إن الإنسان لا يتفاضل فيه عن سائر الحيوان، لأنها تحس وتسمع وتبصر أيضا.

لذا يشدّد سعديا على النظر والتأمل والترقي فيه إلى أن يصل الإنسان إلى معلوم، لا معلوم وراءه وهو المولى عز وجل. وقد ضرب عدة أمثلة طبيعية من بينها: الثلج فهو ينزل من معدن الهواء فيتحول صلبا كالحجر، فلما نتأمل نعلم أنه من الماء، ولما ندقق النظر نعلم أن ذاك الماء كان قد ارتقى إلى الأعلى بسبب التبخر، فكان اعتقادنا له أن بدايته بخار، ولما نظرنا أكثر تبين أن السبب الحاصل والأخير هو ألطف من البخار، وهذا ألطف من الماء، والأخير ألطف من الثلج.[2] ولما ضرب هذا المثال أراد به أن يظهر للعقل الإنساني كيف يترق في معرفة الأشياء والأمور إلى أن يصل إلى معرفة الشيء، بحيث لا تكون بعده معرفة أخرى أو حيرة أو شك أو تساؤل آخر.

كما بيّن سعديا أن كثيراً من الناس يختلفون في نفي معرفة الصانع وعدم الإيمان به: فمنهم من يتعذر بعدم رؤيته بالعين المجردة، وآخرون يرونه أمر غامض وخفي المعنى وغير دقيق، وآخرون يرون أن طلب معرفته لا توقفنا عند حدوده بل لا بد أن نتجاوزه إلى البحث عن غيره إلى ما لا نهاية له، ومنهم من يتصوره جسما، ومنهم من يطالب أن تكون له الكمية والكيفية أو مكان وزمان.[3] وقد ردّ سعديا على الذين ينكرون العلوم ومبادئها واعتمدوا على المشاهدة العينية فقط، وذلك عند ذكره مذهب الدهريين والإنكار، كما رد على الذين يرفضون معناه لغموضه ودقته في نظرهم بنصوص من التوراة وكلام الأنبياء في أسفارهم.[4]

4. الأدلة العقلية على وحدانية الصانع:

لقد استدل سعديا في إثبات وجود الله تعالى على الدليل الطبيعي أو دليل الحدوث وهو دليل المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة حيث اعتبر أن كل جسم يتصوره فكرنا فهذا الصانع صنعه وهو خارج عن ذلك، كما أنكر على الذين يظنون أن هناك معلوما آخر غير الله يكون قبله لكن فكرهم وعقولهم لم تصل إلى ذلك، وهذا يعتبر عنده وهم فاسد؛ لأن جميع المعلومات إنما تعرف بتوسط الجسم، فإذا خرج الشيء المعلوم عن أن يكون جسما أو متوسط بجسم فيمتنع أن يكون قبله أي شيء آخر إطلاقا.[5]

كما رد سعديا على الذين لم يريدوا إثبات المولى عز وجل جسما لكنهم طالبوا بأن تكون للخالق صفات

(1) - سعيد بن يوسف الفيومي، **الأمانات والاعتقادات**، [د، ط]، [د، ب]، [د، ن]، [د، ت]، ص73.
(2) - **نفس المصدر**، ص76.
(3) - الفيومي، **المصدر السابق**، ص77.
(4) - **نفس المصدر**والصفحة.
(5) - **نفس المصدر**، ص78.

معينة كصفات الإنسان، مثل: الحركة والسكون والغضب والرضا، وما شابه ذلك. فاعتبر- سعديا- أنهم أرادوا إثباته جسما على الحقيقة بطريق المعنى لا بطريق اللفظ، وقد بين لهم أنه إذا امتنعت المطالبة بإثباته جسما امتنع أيضا معها المطالبة بشيء من أعراض الجسم بالمَرّة.[1] ولم تكن أدلة سعديا عقلية بأن محدث الأشياء حي قادر عالم لا يشبهه شيء، ولا تشبه أفعاله أفعال غيره، بل تعداها إلى الأدلة النقلية التي استوحاها من التوراة وأسفار الأنبياء.

أ- ردود سعديا العقلية على الثنوية:

ومن الأدلة العقلية التي استند عليها سعديا- بعد إثباته وحدانية الله تعالى بطريق النقل- أنه لما كان صانع الأشياء وخالقها ليس من جنسها، وكانت تلك المخلوقات والمصنوعات كثيرة ومتعدّدة فلا بد أن يكون واحد لا أكثر من ذلك.[2] وهو قوله لهم:«لما أسندتم الموجودات كلها إلى أصلين فقط، ولم تزعموا أن لكل نوع منها أصلاً على حدته؟».[3] وكانت حجّة أولئك في الردّ على ذلك أن الموجودات وإن تعددت أنواعها، واختلفت فيما بينها، غير أنه يجمعها قاسم مشترك لا غير، وهو أن الموجودات فيها نفع وضرر، لذا فهم ردّوا كل الموجودات إلى أصلين اثنين لا أكثر ولا أقل.[4]

واعتبر أن كل حجة تبطل كون الإثنين فهي حجة للواحد، وهذا رد على الثنوية القائلين بثنائية الصانع للخير والشر أو الظلمة والنور والنفع والضر. وقد رد على أصحاب هذا المذهب ليبطله، بأن للقائل أن يقول قد وجدت أن النفع والضر كله اجتمع إلى الخمس حواس فمنها ما يحس بالبصر، ومنها ما يحس بالسمع، ومنها ما يحس بالشم واللمس والذوق، فلستم أنتم أولى بجمعها إلى إثنين من غيركم يجمعها إلى خمسة، كما يمكن أن يقابلهم أيضا بأن كل نفع وضر يجتمعان تحت اللون، وأصول الألوان الطبيعية سبعة: بياض وسواد وخضرة وصفرة وحمرة وزرقة ولون الأرض. وهكذا من أمثلة تدحض عنده قول الثنوية وتؤيّد مذهب وحدانية خالق الأشياء

كما يزيد في الاحتجاج على الثنوية ببراهين عقلية ليبيّن فساد ما ذهبوا إليه، وأن الخالق والصانع واحد، ولا يمكن أن يكون اثنين، حيث يقع التمانع والتضاد في الخلق والاضطرار والاختيار والقدرة، فيقول: «كل واحد منهما إذا أراد خلق شيء لا يتم له إلا بمعاونة الآخر له، فجميعا عاجزان، ومع ذلك فإن كانت إرادته تضطر الآخر إلى معاونته فجميعا مضطران،... وإن كان مختارين فشاء أحدهما إحياء جسم وشاء الآخر إماتته وجب أن يكون ذلك الجسم حياً وميتاً معاً،...وإن كان كل واحد منهما يقدر أن يخفي شيئاً عن نظيره فجميعاً غير عالمين، وإن كان لا يقدر على ذلك فجميعاً عاجزان،... وإن كانا متصلين فهما

(1) - **نفس المصدر**، ص79.

(2) - **نفس المصدر** ، ص80.

(3) - **نفس المصدر**، ص81.

(4) - الفيومي، **المصدر السابق**، ص ص81-82.

واحد، وإن كانا منفصلين فبثالث بينهما».[1]

وكان مقصد الفيومي من نقده لمذهب الثنوية في تلك المسألة هو تفنيد الأساس الذي استند عليه دعاة الثنوية، مبيناً بأنه لا يجوز أن يستند البعض إلى عدد أو رقم بعينه وإرجاع كل الموجودات إليه، حيث يرى أن مثل هذا المنهج يؤدي إلى تعدد الأصول واختلافها طبقاً للرقم والعدد الذي يستند عليه، سواء كان اثنين أو ثلاثة أو خمسة أو سبعة أو تسعة.[2]

ويعتبر سعديا أن أدلة العقل لا تتعارض مع أدلة النقل، لذا استند في تقوية أدلته العقلية بأدلة من نصوص أسفار الأنبياء.

***- تعليلات سعديا على أدلته العقلية:**

وقد علل سعديا أدلّته العقلية بثلاث أوجه:

أولها: أن الصانع إن زاد على الواحد وقعت عليه الكثرة ودخل تحت شكل الأجسام.

الثاني: أن النظر العقلي قضى في معنى الصانع بما لا بد منه، فالواحد هو إذاً لا بد منه، وأما ما زاد عن ذلك- الواحد- فمنه بد وهو غير محتاج إليه.

الثالث: ولأن الصانع ثبت بدليل الحدث. وأما ما زاد عن الواحد فيحتاج إلى دليل ثان سوى ذاك الدليل، ولا يمكن أن يكون هناك دليل له ليس من جهة الحدث مهما كان.[3]

ب- ردود سعديا العقلية على النصارى:

لقد مهّد سعديا في نقده للنصارى بمقدمة عن الصانع أو الخالق عز وجلّ بالدليل العقلي، حيث بيّن أن الصانع لابد أن يكون حياً قادراً عالماً؛ لأنه لا يمكن أن يكون صانعاً لشيء وهو غير قادر على صنعه، وقبل هذا لابد أن يكون هذا الصانع حياً؛ لأن الميّت لا يمكنه صنع الشيء، ولكي يكون هذا الشيء المصنوع متقناً ومحكماً لابد أن يكون صانعه عالماً بالضرورة. وانتهى من ذلك الاستدلال أن تلك الصفات الثلاثة من البديهيات العقلية التي تلزم من لقب صانع بالضرورة،[4] وبيّن أن العقل الإنساني يصل إليها دفعة واحدة لا بالتدريج، ولا يصل إلى صفة منها قبل الأخرى.[5]

وسعديا كان على وعي كبير بأن مثل تلك الصفات لا توجب تغيير في الذات الإلهية، وإنما لغة الإنسان القاصرة عن التعبير الحقيقي للأشياء والأمور هي التي تدفعه أن ينشئ لفظة جديدة غير واضحة أو غير متعارف عليها أو غير متداولة بين البشر، ومنه يتطلب مزيداً من الشرح والتفسير والتعبير عنها بألفاظ

(1) - **نفس المصدر**، ص82.

(2) - **نفس المصدر** ، ص81.

(3) - الفيومي، **المصدر السابق**، ص ص80-81.

(4) - **نفس الصدر**، ص84.

(5) - **نفس الصدر**، ص85.

أخرى متعددة، وبذلك تبقى المشكلة معلقة دون حل.[1]

ويرى سعديا أن بعض علماء اللاهوت النصراني حاولوا إثبات التثليث مستندين في ذلك إلى بعض المقاطع من سفر التكوين في الكتاب المقدس، والتي تشير إلى أن-حسب تفسيرهم-الربَّ ظهر لإبراهيم كثالوث أو في صورة ثلاث رجال. إلا أن سعديا رفض ذلك التفسير، وبيّن بجلاء أن المتتبع لتلك المقاطع الموالية من سفر التكوين يستطيع أن يتبيّن منها بسهولة أنه بالرغم من انصراف الرجال الثلاثة، إلا أن النور الإلهي ظل متجلياً لإبراهيم، وحتى أن النور الإلهي المتجلي لهؤلاء الرجال عند قدومهم؛ فإنه لا يعني أكثر من أن مثل هؤلاء الرجال كانوا أولياء صالحين.[2]

كما انتقد النصارى في جعلهم المسيح عليه السلام جزءاً من الإلوهية، حيث ذكر أربعة: إحداها وهي قديمة، ترى أن المسيح جسمه وروحه من الخالق. أي أنه كله من الله تعالى، فهو يحمل الصفة الإلهية مطلقاً. والثانية ترى أن جسمه مخلوق حادث وروحه إلهية. وهي الفرقة التي تعتبر أن اللاهوت حل في الناسوت. والثالثة ترى أن جسمه وروحه مخلوقان حادثان، لكن فيه روح أخرى من الخالق. والرابعة تجعله في مقام بقية الأنبياء فقط. لكنها تتأوّل النبوة المذكورة عند النصارى، وبأنها نوع من التشريف، مثل تأوّل المسلمين لإبراهيم بأنه خليل الله. وقد ردّ على تلك الفرق في مقالته الثالثة في باب نسخ الشرع. وكذلك في المقالة الثامنة في باب مجيئ المسيح، وأراد من ذلك إبطال فكرة التثنية والتثليث في الإلوهية، وأن الله واحد لا يتعدد في الذات.

***- علاقة لقب الصانع بالذات والصفات:**

حلل سعديا العلاقة بين لقب الصانع والذات والصفات الثلاثة، وانتهى إلى أن لقب الصانع لا يعني أي تكثير في الذات، وخاصة لا يعني عنده أكثر من أن له مصنوعاً، وكذلك الأمر للصفات الثلاثة: حي، قادر، عالم،... ما هي إلا شروح لذاك اللقب، وبالتالي فهي لا تعني أي تكثير أو زيادة في الذات.[3]

وعلى الرغم من ذلك يمكن أن نلحظ فارقاً ليس بسيطاً بين الصانع والذات، ويتمثّل الفارق في أن الصانع كلقب يشير إلى الذات الإلهية بعد ممارسة فعل الخلق والصنع، في حين تشير لفظة الذات الإلهية على الوجود المطلق قبل ممارسة فعل الخلق وأثناءه وبعده.[4] كما استخدم سعديا لفظة الآنية على الذات الإلهية للتعبير على أنها تتمتّع بالوجود المطلق الكامل حتى قبل ممارسة الخلق والصنع.

5. مسألة التجسيم وتفنيدها:

لقد قام سعديا بتحديد مفهوم الجسم قبل الشروع في تفنيد فكرة الجسمانية عن الله تعالى، حيث عبّر عنه-الجسم-بميزتين تحددان مفهومه، وهي: أن الجسم هو كل ما له أبعاد ثلاثة: من طول وعرض

(1) - **نفس الصدر**، ص85.

(2) - الفيومي، **المصدر السابق**، ص90.

(3) - **نفس الصدر**، ص85.

(4) - **نفس الصدر**، ص101.

وعمق، وأنه يكون قابلاً للقسمة والاجتماع والافتراق.[1]

وقد حدّد سعديا خمسة اتجاهات اختلفت فيما بينها حول وجود الله أو إنكاره، كما اختلفت حول أسباب الإنكار، لكن الذي يعنينا الاتجاه المتعلق بمسألتنا-التجسيم-، حيث تعلقت بها ثلاث اتجاهات الثالث والرابع والخامس التي ذكرها سعديا ترتيباً، وهما:

-زعم أصحابه أنه يمكن أن تكون بعد معرفته معرفة أخرى.

-اتجاه اعترف بوجود الله، غير أنه معتبر عنده جسماً، مثله في ذلك مثل بقية الأجسام.

-اتجاه لا يعلن صراحة بأن الله جسماً، لكنه يطالب أن يكون له كم وكيف وزمان ومكان. حيث قال: «.. وآخرون يسومون أن تكون بعد معرفته معرفة أخرى، وآخرون يسومون تصويره في أوهامهم جسماً، وآخرون لا يفصحون بتجسيمه، لكنهم يطالبون له الكمية أو كيفية أو زمان أو مكان أو ما أشبه ذلك، فمطالبتهم هذه هي المطالبة بالجسم بعينها».[2]

لقد أسهب سعديا في مناقضة والرد على الاتجاهات الثلاث المختلفة والتي لم نذكرها-الأول والثاني- مبيّناً أن جميعها تنطلق من منطلق واحد، وهي النظر إلى الله تعالى بوصفه جسماً كباقي الأجسام، فكان انتقاده أكثر للذين يزعمون أنه جسم، مبيّناً أن وجود الأجسام المختلفة كانت الخطوة الأولى لإثبات صانعها، وعلى ذلك فإن كل جسم يخطر على البال فلا بد أن يكون هو صانعه. وما تعلق بالاتجاه الذي يزعم أصحابه بأنه توجد معرفة بعدية على معرفة الله تعالى، فقد بيّن-من خلال نظريته في المعرفة-أن الإنسان يحصل على المعارف عن طريق الحواس المختلفة، أي عن طريق الجسم، ومنه ينتفي إمكان وجود كائن آخر يمكن معرفته بعده. وانتقد الاتجاه الأخير، الذي زعم أصحابه بأنه ليس جسماً لكن طالبوا أن تكون له انفعالات مختلفة، مثل: الرضا، والغضب، وتوصل بتحليله ونقده أنه ليس بجسم فبالتالي لابد أن ترفع عنه كل تلك الانفعالات الجسمية.[3]

أ- حجج سعديا في نفي الأعراض عن الذات الإلهية:

ولم يكتفي سعديا بنفي الجسمانية عن الذات الإلهية، بل تطرّق إلى نفي الأعراض عن الذات الإلهية، واستند في نفيه للأعراض إلى عدّة حجج ودلائل، وهي:

- أن الله تعالى هو خالق الأعراض، بما في ذلك أعراض الحب والكراهية، وعلى الرغم من ذلك فإنه يمكن أن ينسب له الحب والكراهية، بمعنى أنه يحب ما أمرنا به، ويكره ما نهانا عنه.[4]

- لا يمكن وصف الله تعالى بانفعالات مثل: الرضا، والغضب، ولكنه أذا أوجب على الإنسان سعادة

(1) - الفيومي، **المصدر السابق**، ص95.

(2) - **نفس المصدر**، ص76.

(3) - **نفس المصدر**، ص ص78-79.

(4) - الفيومي، **المصدر السابق**، ص100.

سمي ذلك رضى، وإذا ما أوجب عليه شقاء سمي ذلك سخطا وغضباً.[1]

- تعد الانفعالات المختلفة مثل الرضا والحب والغضب والكراهية انفعالات بشرية، لابد أن تكون في جسم، وهي لا تكون إلا عند وجود الرغبة في شيء أو الخوف منه، وبما أن الله لا يرغب ولا يخاف فهي لا تكون منه، بل مرفوعة عنه، لعدم وجود الشبه والجسمية والتنزيه عن المثلية.[2]

وبما أن سعديا ينفي الأعراض عن الذات الإلهية، حاول مناقشة مسألة معينة وهي، هل إلوهيم (الله) يتعب ويستريح بعد تعبه؟ حيث أوضح أن التعب ليس حركة ولا بتعب فعلي، وإنما أوّل ذلك التعب بخلق الأشياء المختلفة، وأيضاً فالراحة ليست بحركة ولا راحة بعد تعب، وإنما هو الانتهاء من خلق الأشياء وتركها.[3]

ومما تجدر الإشارة إليه أن الذي استثار سعديا الفيومي هو النص التالي من الكتاب المقدس عند اليهود "خَلَقَ اللهُ الْعَالَمَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَاسْتَرَاحَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ". والأمر الآخر أنه عندما ذكر حالات الانفعالات ذكر التعب والراحة فأشار إلى إلوهيم وليس يهوه. باعتبار الإله الأخير إله قومي خاص باليهود، وبما أنه خاص بهم فهو منزّه عن كل مشابهة، بخلاف إله العالمين الأول فهو إله له نقائص ليس كإله اليهود الذي يتميّز بالكمال والقوة والجبروت، وعدم سيطرة التعب عليه ولا يشعر أنه يحتاج للراحة من كثرة العناء الذي واجهه عند خلق العالم وما فيه من الأشياء.

ب- ابتعاد سعديا عن التفسير التقليدي للنصوص المقدسة:

لقد انتقد التصورات اليهودية المجسّمة للذات الإلهية من خلال المصادر التراثية عندهم وهي الكتاب المقدس، الذي هو مليء بالصور المجسّمة للإله، حيث صوّروه جسماً، ولكن ليس جسم بعينه، وإنما يمكن أن يقال أنه جسم شبيه بجسم الإنسان، فهو إنسان بصفة عامة دون تعيين لأطرافه، وبما أنه صار جسم متعين، فتخيّله اليهود أنه يجلس على كرسي، وملائكته يحملونه على العرش،[4] وملائكة أخرى تصطف من حوله شمالاً ويميناً،[5]وبما أن له جسماً كان له أيضاً كلاماً مسموعاً، وكان مستند المجسّمة اليهود هو بعض من فقرات سفري حزقيال وملوك أوّل.

إن الذي دفع اليهود القول بالتجسيم في رأي سعديا هو منهجهم في التفسير القائم على التفسير الحرفي لنصوص الكتاب المقدس، رافضين تأويلها، في حين رفض سعديا ذلك التفسير، مما دعاه إلى التفرقة بين الذات الإلهية من جهة، وما أسماه العلماء بالسكينة من جهة أخرى، وانتهى بعد تحليل إلى أن

---

(1) - **نفس المصدر**، ص101.

(2) - **نفس المصدر**، ص101.

(3) - **نفس المصدر**، ص101.

(4) - "وَلاَسِيَّمَا أَنَّهَا عَلَى كُرْسِي وَمَلاَئِكَةٌ يَحْمِلُونَهُ فَوْقَ عَرْشِ" سفر حزقيال: الاصحاح26:1.

(5) - "عَلَى كُرْسِي وَمَلاَئِكَةٌ مِنْ يَمِينِهَا وَعَنْ يَسَارِهَا" سفر ملوك أوّل: الاصحاح19:22.

الأنبياء كانوا يتلقون الوحي ويسمعوه عن طريق السكينة، وهي النور الخالص، نور بلا أي صورة، سواء كانت صورة لشخص، أو صورة أي جسم آخر، واستخلص من ذاك كله أن مثل تلك الصورة لا يمكن أن تشير إلى الذات الإلهية.(1)

ولما كان هدف سعديا هو تنزيه الذات الإلهية عن التجسيم وتأكيده على أن مثل تلك الذات الإلهية لا يمكن أن تتجسّد في أي صورة من التجسيم، لذا كان عليه أن يتعرض بالتحليل لنص من نصوص الكتاب المقدس، والذي يعلن فيه صراحة أن الله خلق الإنسان على صورته، لذا نجد سعديا في كتابه يقوم بنقض الأساس الحرفي للتصور التقليدي اليهودي، حيث بيّن أن ذاك التصور الجسماني للذات الإلهية يجب أن تفسّر على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة، على الرغم أن تلك الذات الإلهية خلقت جميع الأراضي وجميع الجبال؛ فإنه قد خص أحد تلك الأراضي بأن قال تلك أرضي، وأيضا خصّ أحد الجبال وقال أنه جبلي، ومنه يقاس على أنه خلق صور متعددة، وخصّ إحداها وقال هذه صورتي، لكن لا على سبيل التجسيم بل على سبيل التخصيص.(2)

ومنه اتباعاً لذاك المنهج في التفسير بيّن سعديا أن الله تعالى هو إله جميع الناس باعتباره خالقاً لهم، وبالتالي يستحيل أن يفضّل بعضهم على بعضن أو يميّزهم عن بعضهم بأشياء، ومنه لجأ سعديا على إعادة تفسير وشرح النصوص التي توحي أن الله تعالى اتخذ جماعة بني إسرائيل أو اليهود حزباً له، مما يعني أنهم مفضّلين عن سائر الناس، مما جعله يفسّره تفسيراً مجازياً مؤدّاه أنه تعالى ربُّ كل الناس ولا تميّيز بينهم، وأوّل تعبيرات مثل إله إبراهيم أو إله العبرانيين لتشير أنه ربُّ للجميع، قهر الأنبياء والمؤمنين، وهو تعظيم وتشريف لكل الصالحين دون استثناء.(3)

6. نفي سعديا مشابهة الذات الإلهية لغيرها:

لقد أدرك سعديا الفرق الدقيق بين التجسيم والتشبيه، فالتجسيم عنده له دلالة محدّدة؛ لأنه مشتق من الجسم، وهو يرى أن الجسم له حدود، وهي: الطول والعرض والعمق، أياً كان هذا الجسم من الكائنات الحية أو الجامدة، ومعنى التجسيم عنده أن الله تعالى له صورة قريبة من الجسم البشري، الذي له طول وعرض وعمق.

في حين يشير مفهوم التشبيه إلى تصور الذات الإلهية باعتبارها كائناً بشرياً مثلها في ذلك مثل الإنسان، لها نفس أعضائه وأطرافه وحواسّه المختلفة كاليد والرجل والأنف والأذن والعين والفم.(4)

(1) - يحي ذكري، **علم الكلام اليهودي**، ص134.
(2) - الفيومي، **الأمانات والاعتقادات**، ص94.
(3) - **نفس المصدر** ، ص ص103-104.
(4) - يحي ذكري، **علم الكلام اليهودي**، ص136.

أ- استعمال المجاز في الصفات الخبرية:

وعادة أن التشبيه ينشأ من استخدام المنهج الحرفي الظاهري في التفسير، ومنه لكي يخرج عن ذاك المنهج الذي سار عليه بعض اليهود قديماً، حيث انتزع سعديا عشرة أسماء، معتبراً أنها هي المسؤولة عن ظهور التشبيه في الكتاب المقدس لدى الملّة اليهودية، وهي[1]: الرأس واليد والرجل والوجه والأذن والعين والشفاه والفم والجنان والقلب. ولكي يتجنب التشبيه فإنه ابتعد عن المنهج الحرفي والظاهري، حيث قام بإعادة تفسير تلك الأسماء: فالرأس يعني الشرف والعلو، واليد تعني القدرة، والرجل تعني القهر، والوجه يعني الرضا والغضب، والأذن تعني قبول القول، والعين تعني العناية، والشفاه والفم تعني البيان والأمر، والجنان تعني اللطف، والقلب يعني الحكمة.[2] وهذه المعاني المجازية لتلك الأسماء الحسية اعتبرها سعديا هي التفسير الحقيقي وهو الذي قصده تلامذة الأنبياء وصح عند الأنبياء. حيث قال: «...فإن وجدنا علماء أمتنا الأمناء على ديننا أينما وجدوا شيئاً من هذا التشبيه لم يترجموه مجسّماً، بل ردّوه إلى ما يوافق الأصل المتقدم وهم تلامذة الأنبياء وأبصر بقول الأنبياء، فلو كان عندهم أن هذه الألفاظ على تجسيمها لترجموها بحالها، ولكنهم صحّ عندهم من الأنبياء سوى ما في عقولهم أن هذه الألفاظ الجسمية أرادوا بها معاني شريفة جليلة فترجموها على ما صحّ لهم».[3]

ولعل سعديا يشير إلى أحد مفسّري الكتاب المقدس عند اليهود ألا وهو أنقولوس المتهوّد، ذلك العالم الذي ترجم الكتاب المقدس إلى اللغة الآرامية. وعنده أن تلك الترجمة تميّزت بأنها تجنبت كل الألفاظ التي توحي بالتشبيه والتجسيم، وذلك بصرفها عن ظاهرها إلى المعنى المجازي، وهو الأمر الذي ذكره موسى بن ميمون عنه، حيث قال: «أنقولوس المتهوّد كامل جداً في اللغة العبرانية والسريانية، وقد جعل وكده رفع التجسيم. فكل صفة يصفها الكتاب تؤدي إلى جسمانية يتأوّلها بحسب معناها وكل ما يجده من هذه الأسماء التي تدل على نوع من أنواع الحركة يجعل معنى الحركة تجلّياً وظهور نور مخلوق، أي سكينة واعتناء. فهو ترجم: ينزل الرّب بتجلّي الرّب، ويتجلّى الرّب ولم يقل وهبط الرّب».[4] وكلفظة الصعود، حيث ترجمها بتجلّي الرّب.[5]

ب- المجاز في تفسير سعديا لنصوص الكتاب المقدّس:

وتفسير سعديا بطريقة المعنى المجازي قد يكون ذلك أنه متأثر كثيراً بترجمة أنقولوس[6] للكتاب

(1) - الفيومي، **الأمانات والاعتقادات**، ص ص95-96.

(2) - **نفس المصدر**، ص ص96-97.

(3) - **نفس المصدر**، ص95.

(4) - موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، تحقيق وتعليق: حسين آتاي، [د.ط]، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، [د.ت]، ص59.

(5) - الفيومي، **تفسير التوراة بالعربية**، ص81.

(6) - لم نجد لأنقولوس ترجمة له في الموسوعات اليهودية والمسيحية والعربية. لكن نعتقد أنه شخصية دينية يهودية قديمة، عاشت قبل القرون الوسطى بكثير، حيث ناقض التفسير الحرفي لنصوص الكتاب المقدس عند اليهود، والتي تشير إلى تجسيم الذات الإلهية =

المقدس عند اليهود، حيث يتجنب كل الألفاظ التي توحي بتشبيه والتجسيم، ومما يؤكد ذلك مفهوم التجلّي كثيراً في ترجمته للتوراة كبديل لألفاظ: هبوط، نزول، ظهور، ومفهوم النور عوضاً عن لفظة المجد، ويمكن استدلال على ذلك من خلال نصوص توراتهم التي توحي بالتشبيه، ثم الاستشهاد بترجمة سعديا لنفس نصوص الكتاب المقدس. حيث وردة هذه النصوص في الأسفار الخمسة[1]: ففي ، فالنص التالي: "وَروحُ اللهِ يَرِفُّ عَلَى وَجْهِ المَاءِ"[2]. فترجمها سعديا "وَريحُ اللهِ تَهِبُ عَلَى وَجْهِ المَاءِ". والنص "أَنَّ أَبْنَاء اللهِ رَأَوْا بَنَاتِ النَّاسِ".[3]فترجمها "رَأوا بَنُو الْأَشْرَاف بَنَات الْعَامَّة". والإصحاح3:5"وَتَكُونَانِ كَاللهِ عَارِفِينَ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ".[4] فترجمها "تَصِيرَانِ كَالْمَلَائِكَةِ عَارِفِينَ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ". و"وَظَهَرَ الرَّبُّ لِأَبْرَامِ".[5] فترجمها "ثُمَّ تَجَلَّى اللهُ لَهُ".

وفي النص التالي "لَيْتَنَا مِتْنَا بِيَدِ الرَّبِّ".[6] فترجمها" لَيْتَنَا مَوْتُنَا بِأَمْرِ اللهِ" "أَصْنَعْ لِاسْمِي ذِكْراً آتِيكِ إِلَيْكَ".[7] فترجمها" اذْكُرْ اِسْمِي أَتَجَلَّى لَكَ". "وَأَخْرَجَ مُوسَى الشَّعْبَ لِمُلَاقَاةِ اللهِ".[8] فترجمها "فَأَخْرَجَ مُوسَى الْقَوْمَ لِيَتَلَقَّى أَمْرُ اللهِ".

وفي "لِأَنَّ الرَّبُّ يَتَرَاءَىٰ لَكُمْ".[9] فترجمها" لِأَنَّ هَذَا الْيَوْمِ اللهث يَتَجَلِّ لَكُمْ". "فَيَتَرَاءَىٰ لَكُمْ مَجْدُ الرَّبِّ".[10] فترجمها "فَيَتَجَلِّى لَكُمْ نُورَ اللهِ".

وفي هذا النص "وَعِنْدَ حُلُولِهِ كَانَ يَقُولُ ارْجِعْ يَا رَبُّ. فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: هَلْ تَقْصرْ يَدءالرَّبُّ".[11] فترجمها" وَعِنْد نُزُولِهِ أَنْ يَقُولُ رُد يَا رَبُّ نُورَكَ. فَقَالَ اللهُ لِمُوسَى: هَلْ قُدْرَةَ اللهِ تَقْصرْ الْآنَ". وأيضاً "فَنَزَلَ الرَّبُّ فِي سَحَابَةٍ وَتَكَلَّمَ مَعَهُ وَأَخَذَ مِنَ الرُّوحِ الذِي عَلَيْهِ وَجَعَلَ عَلَى السَّبْعِينَ رَجُلاً الشُّيُوخَ فَلَمَّا حَلَّتْ الرُّوح تَنَبَّأُوا وَلَكِنَّهُمْ وَلَمْ يَزِيدُوا".[12] فترجمها "فَتَجَلِّى اللهُ فِي الْغَمَامِ وَخَاطَبَهُ وَأَفَادَ مِنَ النُّورِ الذِي عَلَيْهِ وَجَعَلَ عَلَى السَّبْعِينَ الشُّيُوخَ. فَلَمَّا اسْتَقَرَّ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ النُّورِ تَنَبَّأُوا وَلَمْ يَحْتَاجُوا إِلَى عَوْدَةٍ".

=ومشابهتها للإنسان المخلوق، كل ذلك من أجل تنزيهها وتعاليها عن المخلوقات. وقد استشهد به ابن ميمون في كتابه "دلالة الحائرين"، وأشاد بتأويله لبعض الكلمات والنصوص التي وردت في الكتاب المقدس.

(1) - **نفس المصدر**والصفحة.

(2) - سفر التكوين: الإصحاح1:2.

(3) - سفر التكوين: الإصحاح6:2.

(4) - سفر التكوين: الإصحاح3:5.

(5) - سفر التكوين: الإصحاح12:7.

(6) - سفر الخروج: الإصحاح16:3.

(7) - سفر الخروج: الإصحاح20:21.

(8) - سفر الخروج: الإصحاح19:17

(9) - سفر اللاويين: الإصحاح9:4.

(10) - سفر اللاويين: الإصحاح9:6.

(11) - سفر العدد: الإصحاح10:36.

(12) - سفر العدد: الإصحاح11:5.

وفي النص التالي"أَنْتُمْ أَوْلَادِ الرَّبِّ إِلَهَكُمْ".[1] فترجمها"وَإِذْ أَنْتُمْ أَوْلِيَاءَ اللهِ رَبِّكُمْ" و"وَيَخْتُنُ الرَّبَّ إِلَهَكَ قَلْبَكَ وَقَلْبَ نَسْلِكَ".[2] فترجمها"وَيَشْرَحُ اللهَ رَبَّكَ صَدْرَكَ وصَدْرَ نَسْلِكَ". وأيضاً"وَقَالَ أَحْجُبُ وَجْهِي عَنْهُمْ".[3] فترجمها"وَقَالَ أَحْجُبُ رَحْمَتِي عَنْهُمْ".

وقد كان نفي سعديا لتشبيه الذات الإلهية في نصوص الكتاب المقدس من الأمور التي يؤكد عليها كثيراً، ومستنده في ذلك العقل والنص والنقل(الخبر)، وقد يكون أن لتلك المسألة-التشبيه والجسمانية- حسمت في التراث اليهودي قبل سعديا في العصر الروماني من أمثال فيلون الأسكندري. وفي العصر الوسيط كابن ميمون وغيرهما. إلا عند طائفة منهم وهم القرّائين الذين تمسكوا بظاهر النصوص؛ لأن كثيراً من الألفاظ تدل على التشبيه، وهو الذي أورده وأكّده الإمام الشهرستاني[4] وغيره من كتاب الفرق والملل من المسلمين.

ج- سيطرة الفكر الغير اليهودي على سعديا:

واستعمال المجاز في نفي التشبيه عند سعديا نلمس فيه الأثر الإسلامي على تفسيراته وشروحاته، حيث رصد أحد الباحثين[5] في إحدى النصوص المقدسة من كتاب اليهود، عند ترجمته لأحد النصوص التراثية أو المقدّسة وهي المتعلقة بختان القلب، فكانت ترجمتها: ويشرح الله ربّك صدرك. وهي الآية القرآنية التي تشبهها صياغة ومعنى﴿**أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ**﴾.[6]

وهنا يتساءل أحد الباحثين العرب على تلك الفقرة من كتاب سعديا إلى من يشير فيها؟ وهو يحاول بما أوتي من جهد فكري إثبات مسألة جد هامة، وهي أن نفي التشبيه لم يكن شيئاً غريباً عن التراث اليهودي عبر العصور، وأنه يمثل إحدى الأسس الراسخة في تفسير النصوص التي توحي بالجسمانية. فالإجابة عن ذلك التساؤل قد تكشف للحائر عن دلالة ما، وهي المتعلقة بالكيفية التي تعامل سعديا من خلالها مع التراث الفكري الإسلامي، وهي الكيفية التي تبيّن بوضوح أن تعامله مع التراث الفكري الإسلامي كان تعاملاً انتقائياً، تعاملاً يهدف إلى توظيف ذاك التراث بما يتفق مع ثوابت التراث اليهودي الربّاني الحاخامي، ومما يفيد ذلك هو اختياره لتفسير مدرسة معينة من الفلسفة الإسلامية وهو تيار المعتزلة.[7]

ومنه نطرح السؤال التالي، لماذا اختار سعديا فرقة المعتزلة دون غيرها كالشعرية؟ لأن المعتزلة تعتبر

---

(1) - سفر التثنية: الإصحاح14:1.

(2) - سفر التثنية: الإصحاح30:6.

(3) - سفر التثنية: الإصحاح32:20.

(4) - أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، **الملل والنحل**، إشراف وتعديل وتقديم: صدقي جميل العطّار، ط2، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 2002م، ص74.

(5) - يحي ذكري، **علم الكلام اليهودي**، ص140.

(6) - سورة الشرح: الآية:1.

(7) - يحي ذكري، **المرجع السابق**، ص137.

عند غالبية المسلمين خرجت على إجماع الأمة في فهمها لنصوص الوحي، كما أنها وجهت لها سهام النقد من عموم علماء الأمة الإسلامية؛ ولأنها تحتكم للعقل وتقدسه وتقدمه على النص الديني الموحى به. لذا اختار سعديا منهجها دون غيرها، لأن الفرقة الأخرى وهي المزاحمة والأقوى حجة، والأكثر شعبية من المعتزلة-الأشعرية- كانت تمثّل إسلام عامة الأمة؛ ولأنها تحتكم ولا تقدم العقل على النص، وهي متمسّكة بالنص الديني-وإن كانت تستخدم في اجتهاداتها العقدية آليّة العقل-فلو اختار سعديا مذهب الأشعرية في السير على منهجهم كان في هذه الحالي قد اقترب من المنهج القرآني والنبوي، وأصبح هو وباقي علماء التلمود وعامة اليهود على بعد خطوة واحدة لدخول الإسلام، وتبيّن لغيرهم أن عقلاء اليهود وعلمائهم أقرب للإيمان بكتاب المسلمين وبنبي الإسلام، ومنه يكونوا قد تخلوا عن دينهم وكتبهم المقدسة.

لقد اتخذ سعديا المجاز اللغوي ليحل به معضلة التجسيم والمشابهة التي تزخر بها كتب الأنبياء وقبلها التوراة، وكما ذكرنا؛ فإن هذا يعتبر منحى اعتزالي بامتياز، حيث قال صراحة: «كلما يوجد فيقول الكتاب وفي كلامنا نحن الموحِّدون من لفظ في صفة خالقنا أو في فعله يخالف ما أوجبه النظر الصحيح؛ فإنه لا محالة له مجاز من اللغة يجده الراصدون إذا هم التمسوه...».[1] وهكذا كان منهجه في سائر النصوص التي توحي بالتجسيم فيلجأ سعديا إلى اتباع منهج التأويل حيث يعطي للصور المجسّمة في تلك النصوص معاني مجازية تخرجها عن حيز الجزء إلى الكل ومن التخصيص إلى العموم ومن التقييد إلى الإطلاق، كل ذلك من أجل تنزيه الذات الإلهية وأنها تشمل كل العالم، وأنها ليست خاصة بنوع أو فرد منه؛ لأنها ذات لا تشبه الذوات ومن طبيعة الذات الأرضية أنها تفضّل طرف عن آخر وتشتهي لنفسها أشياء عن غيرها، وبما أنها لا تشبه الأشياء في أي جانب من جوانب الجلال والعظمة، فهي بعيدة عن الشبه بمخلوقاتها حساً وإحساساً.

7. مسألة رؤية الله عند سعديا:

لم يفصّل سعديا في مسألة رؤية الله كثيراً، وإنما تناول الرؤية بالعين المجردة على عمومها بشرحها، فالإدراك الحسي لكي يتم لابد من توافر أربعة شروط، وهي: أن الإدراك الحسي يحدث عندما تتصل الألوان المنبعثة من الأشياء بقوة البصر عن طريق الهواء، ولابد من توافر عنصر آخر لكي تتم عملية الإبصار وهو وجود الضوء، فمن غير وجود الضوء تنتفي عملية الإدراك من أساسها. ويعني هذا استحالة رؤية الله بأي وجه من الوجوه؛ لأنه تعالى لا تلحقه الأعراض، وبالتالي لا يكون جسماً، ومنه لا يصلح عند سعديا أن يكون موضوعاً للإدراك.[2] وأن كل ما في الأمر أنه تعالى لما يخاطب أنبيائه فهو يخلق لهم نوراً، حتى يتأكدوا أن هذا كلامه وليس كلام غيره، ويكون الالتباس للعامة عندما يحاول الأنبياء التعبير عن رؤيتهم لمثل هذا النور، فمنهم من يعتقد أنه رأى نور يهوه، ومنهم من يعتقد أنه رأى الله ذاته.

(1) - الفيومي، **الأمانات والاعتقادات**، ص ص83- 84.

(2) - الفيومي، **المصدر السابق**، ص106.

وقد ناقش سعديا مسألة الرؤية والتي حيّرت العديد من اليهود، وتحديداً الذين حاولوا إثبات إمكانية رؤية الله استناداً لبعض الفقرات الواردة في الكتاب المقدس، والتي تشير إلى النبي موسى عليه السلام حين سأل ربه أن يريه ذاته. وفي هذا النص "ورأوا إِلَهَ بَنِي إِسْرَائِيلَ"[1] و"وَكَانَ مَجْدُ الرَّبُّ كَنَارٍ آكِلَه عَلَى رَأْسِ الْجَبَلِ".[2] غير أن سعديا لم يأخذ بذاك التفسير الظاهري لدى بعض اليهود، وتجاوزه بقراءة أخرى لتلك الفقرات بأنه يستحيل رؤية الله، وواجه تيار الظاهرية بنصوص أخرى ظاهرية وصريحة تجعل من المستحيل رؤية الله في الدنيا، حيث تكاد تكون تلك الرؤية متطابقة مع نصوص القرآن، ففي الكتاب المقدس "فَقَالَ أَرِنِي مَجْدَكَ".[3] أيضاً"وَقَالَ لاَ تَقْدِرْ أَنْ تَرَى وَجْهِي لِأَنَّ الإِنْسَانَ لاَ يَرَانِي وَيَعِيشُ".[4] "ثُمَّ أَرْفَعْ يَدَيْ فَتَنْظُرْ وَرَائِي. وَأَمَّا وَجْهِي فَلاَ يَرَى".[5] وينتهي سعديا إلى نتيجة حاسمة وهي أنه لا يوجد إنسان على هذه البسيطة تحمّل رؤية مثل هذا النور ويبقى حياً وصامداً حتى ولو كان موسى وهارون عليهما السلام.[6] وهو ما انتهى إليه أهل الاعتزال حيث اعتبروا أن سؤال موسى عليه السلام﴿رَبِّ أَرِنِي﴾[7] لا يدل على إمكانية الرؤية؛ لأن العاقل لا يطلب المحال.[8] وبدليل الرّد الحاسم من النقل بالنفي﴿**لَنْ تَرَانِي**﴾وهو ما أكده سعديا أيضاً من جانبه، حيث قال:« وأما الخالق ذاته فلا سبيل أن يبصره أحد، بل ذلك من جنس المحال»[9] فالرؤية تتطلب المحل، والقيام بالنفس ينفي المحلى.

وتناول سعديا لمسألة الرؤية كان تناولاً في الزمن الدنيوي، أما الزمن الأخروي لم يتطرق له ولم يعلق عليه، ولعل السبب في ذلك أن عقيدة الآخرة لم تكن عقيدة راسخة؛ لأنها محل شك واختلاف بين الفرق اليهودية، وهو ما صرّح به سعديا عند مناقشة تلك العقيدة، فبيّن أنها لا وجود لها في التوراة، وقدم لها عدة تفسيرات مختلفة لعدم وجودها، وهو في معرض ردّه على البلخي[10].

(1) - سفر الخروج: الإصحاح24:10.

(2) - سفر الخروج: الإصحاح24:17.

(3) - سفر الخروج: الإصحاح33:8.

(4) - سفر الخروج: الإصحاح33:20.

(5) - سفر الخروج: الإصحاح33:23.

(6) - **المصدر السابق**، ص106-107.

(7) - سورة الأعراف: الآية: 143.

(8) - حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ج2، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1981م، ص247.

(9) - حسن حنفي، **المرجع السابق**، ص107.

(10) - حيوي البلخي (بالعبرية חיוי אל-בלכי) مفسر وناقد للكتاب المقدس في أواخر القرن التاسع. ولد في بلخ في فارس. كان يهوديا حسب شختر بينما قال روزنثال إنه ربما كان من طائفة مسيحية غنوصية. **موسوعة ويكيبيديا**. الرابط: حيوي البلخي: https://ar.wikipedia.org/wiki/ تاريخ التصفح: 2023/06/17م سا:19:36.

يشير عبد الوهاب المسيري أن نقد الكتاب المقدس عند اليهود بدأ من طرف القرّائي حيوي البلخي، في القرن التاسع. عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ج5، ص ص102. وقد ألف حيوي كتاباً فيه ما يزيد عن مائتي اعتراض على الأصل الإلهي للكتاب المقدس. وكان معاصرا للعالم اليهودي المشهور سعيد بن يوسف الفيومي والذي منع كتابه ورد على اعتراضاته، لكن كتاب الرد وكتاب البلخي مفقودان. بقيت بعض الاعتراضات في اقتباسات بعض المؤلفين، ومنها أنه سأل لماذا فضّل الله العيش بين أناس غير طاهرين بدل العيش بين ملائكة طاهرين، ولماذا طلب تضحيات وخبز القربان ولم يأكلها وطلب شمعا ولم يحتج للنور. اعترض أيضا بأن الله خان =

ومن الطبيعي أنه إذا ما كانت تلك العقيدة محل اختلاف ونزاع بين الفرق اليهودية وغير مستقرة، إذن فلم تمثّل مسألة رؤية الله في الآخرة مصدر للنقاش والجدال، لذا صرّح سعديا أن الهمّ اليهودي الأكبر هو الهم بالمعاد الدنيوي. أما فيما يتعلق بالمعاد الأخروي بكل ما فيه من اختلافات سوف تظهر وتناقش في العصر المشيحاني (زمن ظهور مسيح اليهود) وقبل مجيء المعاد الأخروي، حيث يكون كل اليهود قد تفرّغوا لطلب العلم، وأن كل المسائل الأخروية تكون موضعاً للنقاش.[1]

8. مسألة الكلام الإلهي:

لقد ذكر سعديا أن يهوه متكلم، وكلامه مخلوق، وهو يرسله إلى أنبياءه ورسله وشيعة اليهود عن طريق الهواء، والغاية من ذلك هو نفي الصفة المضادة للكلام ألا وهي السكوت، واستند في نفيه لتلك الصفة- السكوت- على اللغة العربية، واعتبر أن تلك اللغة تصف الذات الإلهية بالكلام فقط ولم تنسب إليه صفة السكوت، معتبراً أن مثل ذلك التفسير يتفق مع التفسير(التأويل) اليهودي.[2]

واللافت للنظر أن سعديا استخدم تعبير كلام يهوه وهذا فيه دلالة، حيث لم يستخدم كعادته التعبيرات الإسلامية أو الأسماء الإلهية، كالخالق أو البارئ، أو حتى إحدى الألقاب مثل الصانع، وقد يوحي هذا إلى أنه كان على علم ووعي بأنه يناقش إحدى المسائل اليهودية الخالصة، لذا نراه قد استخدم كلام يهوه ولم يستخدم صيغة إلوهيم، كما أنه لم يفرق بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، ولم يقدم أي حجج عقلية لتقوية حجته. وقد يعود ذلك إلى أن مسألة خلق التوراة كانت إحدى العقائد الأساسية في التقليد اليهودي الربّاني، حيث استند على حجة نقلية وهي أن كل من لا يؤمن بالمعاد الأخروي أو بتنزيل التوراة فلن يكون له حظ في المعاد الأخروي، حتى وإن كانت أعماله خيّرة «نقلوا أن كل من لا يعتقد ثواب الآخرة، وتنزيل التوراة، وصدق الناقلين، ليس له ثواب في الدار الآخرة وعلى أن كل أعماله صلاح»[3] وحتى لما ترجم النص التوراتي في سفر الخروج"وَكَلَّمَ الرَّبَّ مُوسَى قَائِلاً"[4] ترجمه"وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً" وهذا لتأكيد صفة الكلام.

والذي يستوقفنا هنا هي استخدام سعديا لبعض المفاهيم الإسلامية ودلالتها من مثل الخلق والتنزيل، والمتأمل في المفهوم الأول قد أطلقه المعتزلة على كلام الله، وهو عندهم فعل مخلوق، ومنه فإن الله كلّم

=وعدا قطعه على نفسه. يشير أيضا إلى تناقضات في الكتب المقدسة ويستنتج المصدر غير الإلهي لها. تشير هذه الأمثلة إلى أنه كان مشككاً بالدين، وحسب كوفمان؛ فإن ذلك يعود لمؤلفات بهلوية ضد اليهودية. ويوضح روزنثال أن كل هذه الصعوبات في الكتاب المقدس يمكن نسبتها إلى توجهات مناحيمية مثنوية. ووصف بأنه أول ناقد للكتاب المقدس. وقد اتفق اليهود والقراؤون على اعتباره من الهراطقة. ولم يحفظ اسمه الحقيقي (البلخي) إلا في مثال واحد لأنهم سموه الكلبي تشبها له بالكلب. **موسوعة ويكيبيديا** (يحي البلخي)

الرابط:حيوي البلخي: **https://ar.wikipedia.org/wiki/** تاريخ التصفح:2023/06/17م سا:19:36.

(1) - حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ج2، ص280.

(2) - الفيومي، **الأمانات والاعتقادات**، ص105.

(3) - الفيومي، **المصدر السابق**، ص264.

(4) - سفر الخروج: الإصحاح40:1.

موسى بكلام أحدثه في الشجرة.

وما تعلق بلفظ التنزيل؛ فالنزول لا يكون إلا لحادث، وقد قدم المعتزلة العديد من الحجج النقلية للبرهنة على أن القرآن مخلوق وحادث، كقوله تعالى:﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِياً**﴾(1) وأيضاً: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ**﴾(2) والنزول لا يكون إلا لحادث.

ولم يقتصر سعديا في معالجة وتحليل صفة الكلام كمفهوم وإنما تعداها إلى طرح صيغتها للنقاش، وانتهى به الأمر إلى تحليل صيغة الكلام، وقد حدّد تلك الصيغة في خمس، وهي: النداء. الاستفهام. الأخبار. الأمر والنهي. الشفع والضرع.

وكانت مسألة صيغة الكلام محل جدل في الفكر الإسلامي، كما ثار الجدل كثيراً حول عدد صيغ الكلام في الفكر الإسلامي: هل هي ستة أم خمسة أم ثلاث أم اثنتان أم واحدة ويمكن رصد صيغ الكلام إلى ستة وهي: الأمر والنهي، الخبر والاستخبار، الوعد والوعيد.

وقد اختلف المعتزلة والأشاعرة هل صيغ الكلام واحدة أم كثيرة، غير أن المعتزلة سلموا أن صيغ الكلام واحدة، وإن اعترفوا في الوقت ذاته بأنه أمر ونهي، وخبر واستخبار ووعداً ووعيداً. ومنه يتضح مما سبق أن سعديا اتفق مع المعتزلة في موقفها من مسألة صيغ الكلام، حيث أكد هو الآخر أن صيغ الكلام واحد، فقسم الكلام إلى نداء واستفهام، وأخبار، وأمر ونهي، شفع وتضرع. وهو ما يبين لنا مدى الأثر الإسلامي على سعديا وتحديداً من المدرسة الاعتزالية.

9. مسألة الأسماء والصفات:

أ- الأسماء الإلهية:

لم يفرد سعديا لمسألة الأسماء بحث مستقل عن الصفات، قد يكون الأمر أنه أراد إثبات شيء آخر بدون التوقف عندها، وعلى الرغم من ذلك فهو لم يخض فيها كثيراً وإن كانت قد ذكرت في معرض مناقشته للثنوية، هذه العقيدة التي ترسم لمعتنقيها إلهين اثنين، وقد يكون أن هؤلاء الثنوية احتجوا عليه بأن في اليهودية عقيدة ثنوية، حيث هناك الإله يهوه وإلوهيم، غير أن سعديا حاول تبديد تلك الشُّبَه وتفنيدها بأن أثبت بأن يهوه هو إلوهيم من خلال النصوص الكتابية، متمثلة في سفر المزامير "اعْلَمُوا أَنَّ يَهْوَهْ هُوَ إِلُوهِيم"(3) وسفر إشعيا "لأَنَّهُ هَكَذَا قَالَ يَهْوَهْ خَالِقُ السَّمَاوَاتِ هُوَ إِلُوهِيم"(4) حيث قال: «فخرجت هذه الحجج موافقة لما قالت الكتب من أنه ليس خالق غير الواحد، فإن قال قائل: فما معنى هذين

---

(1) - سورة يوسف: الآية:2.

(2) - سورة البقرة: الآية:185.

(3) - سفر المزامير: الاصحاح100: 3.

(4) - سفر إشعيا: الاصحاح18:45.

الاسمين المستعملين دائماً في المقرا يهوه وإلوهيم؟ قلنا قد أحكم أنهما لمعنى واحد».[1]

ب- موقف سعديا من مسألة الصفات الإلهية:

أما في نظرية الصفات تظهر مشكلة منطقية تكلم عنها الكلبيون منذ العصور القديمة وهي: كيف يمكن أن تتعلق صفات متعددة بموضوع واحد وهو الله؟ وقد أنكرت الأفلاطونية المحدثة كل تحديد للواحد وهذا لتجعله بعيداً عن تناول العقل. وقد استطاع المعتزلة تفادي هذا الحل، ومن ثم تتأكد وتثبت لدى علماء الكلام من المعتزلة في وقت واحد فكرة الله لشخصه وتطابق صفاته مع ذاته.[2]

وهذا الحل يتضمن تناقضاً لم تحن الفرصة التاريخية لإسقاطه من أي متكلم أو فيلسوف، فإذا كانت هناك مطابقة حقيقية بين الذات الإلهية وصفاتها، فإن وجود وثبات هذه الصفات أمر لفظي ولا دور لها إلا تخفيف إنكارها، أما إذا كان هناك تمييز بينهما فهو يعمل على حصول التعدد والتكاثر في ذاته سبحانه وتعالى.[3]

والصفات الإلهية من المسائل التي بحثها سعديا ليثبت بها وحدانية الله تعالى وذاتيته المفردة، والتي لا تقبل التعدد مطلقاً، وهذا يعتبر سيراً مع النسق البحثي المعتزلي في أدلته وأنواعه العقلية والنقلية، وكذلك في التراكيب اللغوية والاصطلاحية التي تناولها وخاض فيها، مثل ما خاضت المعتزلة في زمنه وقبله.

وقد أثبت سعديا أيضا أن الله حي قادر عالم حكيم، وأن صفاته هذه لا تشبه صفات غيره من المخلوقات وخصوصاً منها العاقلة (الإنسان)، فقدم الأدلة النقلية على ذلك، ثم انتقل ليثبتها عقلاً، لكنه رأى أن الذين يريدون تجسيمه استندوا إلى أمرين لا ثالث لهما: أحدها: أنهم قاسوا الله تعالى على المخلوقين. والثاني: أخذوا كل لفظة وردت في كتب الأنبياء وهي صفة له- الله- تفيد التجسيم دون الرجوع إلى المجاز اللغوي الذي تزخر به اللغة العبرية.[4]

وبعد عرض سعديا للأدلة الكتابية من أسفار الأنبياء، حاول البرهنة من طريق العقل على أن تكون لله صفات، فهو يرى ببداهة العقل السليم أنه لا يصنع هذه الكائنات كبيرها وصغيرها عظيمها ووضيعها إلا قادر، ولا يقدر على هذا الأمر إلا حي، ولا يكون هذا المصنوع أو المخلوق بإتقان إلا من عليم، فهذه الصفات الثلاث- القدرة والحياة والعلم- لا يمكن للعقل أن يصل إلى واحدة من تلك الصفات قبل الآخر، وإنما يصل إليها دفعة واحدة على أساس الترابط المنطقي بينها.

فالعقل الإنساني يستحيل عنده أن يكون المصنوع أو المخلوق غير حي، وهو في نفس الوقت غير قادر أن يأتي فعل الصنع والخلق بإتقان تام ممن لم يعلم، فالله يعلم كل ما مضى وكل ما يأتي، وعلمه بهما

(1) - الفيومي، **الأمانات والاعتقادات**، ص ص82-83.

(2) - علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، **الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية**، ص107.

(3) - **نفس المرجع**، ص108.

(4) - الفيومي، **المصدر السابق**، ص80.

بالسواء، أما البشر فإنهم لا يعلمون ما يأتي؛ لأن علمهم إنما يقع لهم بطريق الحواس، فإذا لم تكن حواسهم سليمة لم يقفوا على علم شيء، أما الخالق الذي ليس طريق علمه سبب وإنما هو ذاته عالمة، فالماضي والآتي عنده جميعا سواء، فهو يعلم هذا وذاك بلا سبب.[1]

ويذهب سعديا مذهب المعتزلة لما يعتبر أن القديم تبارك وتعالى لا يحمل معاني متغايرة أو مختلفة؛ فإن تلك المعاني أو الصفات هي كلها لمعنى واحد، أنه صانع، وإنما تعبير الإنسان هو الذي دفعه إلى إخراج ذاك المعنى للصانع بثلاثة ألفاظ، حيث يعتبر أن اللغة عجزت عن أن تجد معنى موحد لتلك المعاني لتشير لتلك الصفات مجتمعة؛ لأنه لا يمكن جمعها كما قال سعديا: «بكلمة واحدة؛ إذ لم تجد في اللغة لفظة تجمع هذه الثلاث معاني فاضطررنا إلى أن نعبرها بثلاثة ألفاظ».[2]

والمعتزلة اعتبرت أن القدرة هي عين ذاته سبحانه وتعالى، وكذلك حياته عين ذاته، وعلمه عين ذاته، وليس أن لله صفات مستقلة عنه، وإنما الصفات هي عين الذات، وهو ما يقوله سعديا :«فإن توهم متوهم أن هذه المعاني توجب تغايرا، أعني أن يكون هذا غير هذا بينت له فساد ما توهمه بالنظر الصحيح، وذلك أن الغير والتغاير إنما تكون في الأجسام والأعراض، وأما خالق الأجسام والأعراض فمرتفع عنه كل غير وتغيير...إن قولنا صانع ليس يفيد زيادة في ذاته وإنما يفيد أن له هاهنا مصنوعا، كذلك قولنا حي قادر عالم التي هي شروح صانع بل لا يكون إلا من هذه المعاني له دفعة ليس يفيد زيادة في ذاته، وإنما يفيد أن له هاهنا مصنوعا».[3]

ولزيادة البرهنة والتأكيد على أن الله سبحانه وتعالى بعيد عن الغيرية والمغايرة بعد البرهنة العقلية، استعان أيضاً بنصوص كتابية من التوراة وكتب الأنبياء، فالكتاب المقدس عند اليهود يقول: إن روح الله تصنع. وأيضا: إن كلمته تصنع. فيؤولها سعديا بأن الكتب تريد أن تقول أن الصانع صنع الأشياء بأمره أو بمراده أو بمشيئته، إنه صنعها قصداً منه، لا على طريق العبث ولا الغفلة ولا الضرورة.[4] ويذكر الكتاب أيضا: إنه صنعها بكلمته. وقوله: وبدعوته. فيؤولها سعديا أنه صنعها دفعة لا في مدة ولا جزء جزء.[5]

ولإظهار غموض بعض الصفات يؤولها سعديا إلى معان أخرى غير معانيها الظاهرة، فالكتاب المقدس يعتبر أن يد الله تصنع، وأن عينه تحفظ، وإن كرمه يحشر، وإن غضبه يصعد، وإن رحمته تقبل. فيعتبرها سعديا أن كل واحدة من هذه المعاني أو الصفات وما يماثلها لها خواص زائدة على الروح والكلمة فهي لكل منها فعل منسوب إليها، وهذه وأمثالها لها مجازات في لغة اليهود.[6]

(1) - علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، **الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية**، ص108.
(2) - **المصدر السابق**، ص85.
(3) - الفيومي، **المصدر السابق**، ص85.
(4) - **نفس المصدر**، ص88.
(5) - **نفس المصدر**والصفحة.
(6) - **نفس المصدر**، ص89.

وقد استند سعديا في تأويل الصفات إلى العقل، وما هو في الكتاب المقدس- التوراة وأسفار الأنبياء- وما قاله علماء بني إسرائيل، فمن العقل أعتبر أن كل ما يشير إليه في الصفات من جوهر أو عرض أو صفة لجوهر وعرض، فلا يجوز منه كثير ولا قليل في معنى الصانع أو الخالق؛ لأنه تبارك وتعالى ثبت أنه صانع الكل، فلا يبقى جوهر ولا عرض ولا ما تعلق بهما من الصفات إلا وقد صحّ أنه هو الخالق والصانع، فلا يمكن ويستحيل أن يوصف بما وصف به مصنوعه.

وأما ما وجد في الكتاب المقدس من صفات الجوهر أو العرض فاعتبر سعديا أنه لا بد أن توجد في اللغة-العبرية- لذلك معان غير التجسيم والتشبيه حتى يتوافق ما أوجبه النظر العقلي مع ما يقوله الحكماء والعلماء من أوصاف التجسيم والتشبيه.[1] لذا دعا مؤمني بني إسرائيل الحذر من التشبيه والتجسيم في أوصافه من مثل: أراد ورضي وغضب وما شابهه مما وجد في الكتاب المقدس. ولما يذكر الأرضين وشرّف واحدة منها يقول: هذه أرضي. وله جميع الجبال وشرّف جبلاً واحداً يقول: هذا جبلي. وله جميع الصور وشرّف صورة واحدة منها بأن قال: هذه صورتي. فإن كل ذلك على سبيل التخصيص لا على سبيل التجسيم.[2] ويعتبر أن جميع الأدلة على نفي التشبيه عن الله عز وجل توافقت عليها مجموعة من الأدلة من المعقول والمكتوب ومنقول العلماء، وأن علماء بني إسرائيل إذا ما وجدوا شيئاً من التشبيهات لم يتركوه على تجسيمه وإنما ردوه إلى ما يوافق تنزيه الله.

فكل الأقوال التي توهم التشبيه لا بد أن تأوّل، والتأويل مردّه إلى أن اللغة اقتصرت على لفظ واحد، لقلة الاستعمال ولم يوصل أن يخبر بها إلا على بعض المقصودات لكنها اتسعت حتى أتت بكل مراد واتكلت على ما في العقول والنصوص والآثار، ولو أخذنا في وصفه على اللفظ المحقق لوجب أن نترك سميعاً وبصيراً ورحيماً ومريداً حتى لا نحصل إلا على الأنّية فقط.[3]

كذلك استدل وبرهن سعديا على نفي صفات الله تعالى التي تفيد النقص والسلب، وبنفس الطريقة التي استعملها المعتزلة والأشاعرة، والتي تفيد التنزيه والكمال المطلقين، ففي صفة المكان فالله لا يحتاج ولا يجوز أن يكون له مكان؛ لأنه خالق كل مكان وهو أيضا لم يزل وحده، ولا ينتقل بسبب خلقه للمكان؛ ولأن المحتاج إلى المكان هو الجسم الذي يشغل ما لاقاه وماسّه فيكون كل واحد من المتماسّين مكاناً للآخر، وهذا لا يجوز على الخالق عز وجل، والذي تتحدث عنه الأنبياء أنه يوجد في السماء، ذلك على طريق التعظيم والإجلال؛ لأن السماء هي أرفع شيء علمناه. وقد نفى سعديا وجود الله في مكان معين وقد عمّم وجوده وهذا بصريح قوله: «وكيف يقوم في عقولنا وجدانه في كل مكان حتى لا يخلو منه مكان؛ لأنه لم يزل قبل كل مكان، فلو كانت الأمكان لتفرق بين أجزائه لما خلقها ولو كانت الأجسام تشغل عنه المكان أو بعضه ما كان ليخترعها؛ فإذ الأمر على هذا، فوجدانه بعد خلقه للأجسام كلها كوجدانه قبل ذلك، بلا

(1) - **نفس المصدر**، ص92.

(2) - الفيومي، **المصدر السابق**، ص94.

(3) - **نفس المصدر**، ص97.

تغيير ولا تفصيل ولا ستر ولا قطع».[(1)]

كذلك القول أنه ساكن في بيت المقدس؛ فإن ذلك من باب تشريف الموضع وتشريف بني إسرائيل. وتسميته رباً للأنبياء والمؤمنين- اليهود- فهو رب الجميع، وإنما هذا منه تشريف وتعظيم للصالحين.[(2)] وكذلك على النصبة فالخالق ليس بجسم، فلا يجوز أن تكون له نصبة ما من قعود أو قيام أو ما شابه ذلك، بل ممتنع عنه؛ لأنه ليس بجسم، فهو لم يزل ولا شيء سواه؛ ولأن النصبة توجب تغييراً وتبديلاً لمنتصب.[(3)]

كذلك من الأمور التي نفاها سعديا عن المولى عز وجل وهو في هذا يجاري المعتزلة في نفيه لرؤية الخالق تعالى باعتبار أن الأشياء كما يقول: «إنما ترى بالألوان اللائحة فبسطوحها المنسوبة إلى أربعة طبائع فتتّصل بالقوة التي في البصر من جنسها بتوسط الهواء فتبصر».[(4)] والله تعالى يستحيل أن يعتقد أحد أن فيه شيئاً من الأعراض، حيث لا سلطان للأبصار على إدراكه، وقد ضرب مثال بموسى عليه السلام الذي دعا ربه ليريه نفسه فلم يستطع ذلك، لذا اعتبر سعديا أن: «الخالق ذاته فلا سبيل أن يبصره أحد بل ذلك من جنس المحال، ثم أقول كما يقوم فيها استحسان الصدق واستقباح الكذب، وشيء من حواسنا لم تقع عليه، وكما يحصل لعقولنا إحالة اجتماع موجود ومعدوم وسائر المنفيات والحواس فلم ترى ذلك».[(5)]

إذن فكل ما أثبته سعديا لله تعالى ونفاه عنه من صفات السلب والنقص يعد كل ذلك في دائرة الكمال المطلق؛ لأنه منزه عن كل نقص، وأن الصفات ليست من الذات، ولكنها تعبيرات عن الفعل الإلهي، لذا قال عن الله: «أنه أزلي الذي لم يزل ولا يزول، وأنه الواحد الذات على الحقيقة، وأنه الحي القيوم، وأنه القادر على كل شيء، وأنه العليم وبكل شيء العلم التام، وأنه خالق كل شيء ابتداء، وأنه لا يصنع العبث ولا التيه، وأنه لا يجور ولا يظلم، وأنه لا يصنع بعباده إلا الأصلح لهم، وأنه لا يتغير ولا يحول، وأن ملكه لا يزول ولا يفنى، وأن أمره نافذ لا مرد له، وأن الواجب أن يسبّح بأوصافه الحسنى الجليلة، وأن جميع ما يصفوه الواصفون ويسبحون به المسبحون فهو أعلى وأجل وأرفع من كل ذلك».[(6)]

(1) - **نفس المصدر**، ص ص107- 108.
(2) - **نفس المصدر**، ص102.
(3) - **نفس المصدر**، ص104.
(4) - الفيومي، **المصدر السابق**، ص109.
(5) - **نفس المصدر**، ص107.
(6) - **نفس المصدر**، ص ص110- 111.

10. الخاتمة

بعد تلك الدراسة والبحث عن الرّبّي سعديا وما قام به من مجهودات كبيرة للدفاع عن عقيدته اليهودية نستخلص النتائج التالية:

- لقد قدّس سعديا العقل أو المعارف العقلية، وترك لها العنان للتدقيق في المعارف الدينية، وأن تفهم بمقاييس العقل، وأن معارف العقل تعطي نفس المعارف التي تتأتى بطريق الوحي أو النص.

- لقد تبنّى سعديا أصول المعتزلة الخمسة، من بينها أصل التوحيد وطريقة إثباته.

- لقد هاجم سعديا الفكر اليوناني في مقولاته الأرسططاليسية- كما فعل المعتزلة- وبيّن على طريقة المتكلمين المسلمين أنها لا تنطبق على الله.

- ومثل ما فعل المسلمون لما هاجموا الفيلسوف الملحد محمد بن أبي بكر الرازي هاجمه هو أيضاً بالحجة والبرهان العقلي ليثبت المعرفة القائمة على الوحي بموازاة المعرفة العقلية.

- أن سعديا تابع للمدرسة الإسلامية في تصنيف كتبه، إن كانت عقيدية ككتابه الامانات والاعتقادات، وفي التبويب، حيث بدأ بالحديث عن خلق العالم وقدمه، ثم معرفة الصانع أو الخالق ووحدانيته وأسمائه وصفاته...إلخ. أو تفسيرية لنصوص الكتاب المقدس ككتاب شرح التوراة بالعربية.

- كل الباحثين يهوداً أو غربيين مسيحيين متفقون على أن سعديا ما هو إلا نتاج ثقافة عصره والمتمثلة في علوم المسلمين الكلامية والفلسفية والعلمية.

وأخيراً أوصي بضرورة قراءة أخرى لفكر سعديا الفيومي في المجالات اللغوية، والأخلاقية، والمعرفية؛ لأنها مباحث قوية الحجة والدليل وتبيّن مدى الجهد الفكري والعلمي الذي بذله هذا الأصولي والفقيه اليهودي للدفاع عن عقيدة ملته، ممن أثاروا حولها الشبهات والانحرافات من أهل ملّته.

11. قائمة المصادر والمراجع:

- أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني(2002)، **الملل والنحل**، إشراف وتعديل وتقديم: صدقي جميل العطّار، ط2، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان.
- حسن حنفي(1981)، **من العقيدة إلى الثورة**، ج2، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي(2015)، **تفسير التوراة بالعربية-تاريخ ترجمات أسفار اليهود المقدّسة ودو افعها**-، أخرجه وصحّحه يوسف درينبورج، النقل للخط العربي: سعيد عطية مطاوع وأحمد عبد المقصود الجندي، ط1، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة.
- سعيد بن يوسف الفيومي(د.ت)، **الأمانات والاعتقادات**، [د، ط]، [د، ب]، [د، ن].
- عبد المنعم الحفني(1980)، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ط1، دار المسيرة، بيروت-لبنان.
- عبد المنعم الحفني(د.ت)، **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية**، [د.ط]، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- عبد الوهاب المسيري(د.ت)، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ج5.
- علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني(د.ت)، **الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة إسلامية**.
- محمد السيّد حسين الذهبي(1971)، **الإسر ائيليات في التفسير والحديث**، سلسلة البحوث الإسلامية، السنة الثالثة، الكتاب السابع والثلاثون، [د.ط]، دار النصر للطباعة.
- المسعودي(د.ت)، **التنبيه والإشراف**.
- موسى بن ميمون(د.ت)، **دلالة الحائرين**، تحقيق وتعليق: حسين آتاي، [د.ط]، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- ول ديورانت(د.ت)، **قصة الحضارة**، ترجمة: محمد زيدان، مج04، ج03، [د.ط]، بيروت- تونس.
- يحي ذكري(2015)، **علم الكلام اليهودي**، تقديم: مصطفى النشّار، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.

Bibliography List

- A. , .-P. . (1992). *Paradoxales sur les Juifs et les Chrétiens*. Paris: Desclée de Brouwer.
- S., .-M. . (1988). *Mélanges de philosophie Juive et arabe*. Paris: librairie PhilosoPhique J,vin.
- Hassan,), H. . (1981). *. From faith to revolu*. Cairo: Madbouly Library.
- A. , .-A.-M. . (1999). *Encyclopedia of Jews, Judaism and Zionism,*. Beirut,: Dar Al-Shorouk,.
- yuhi, dhikari . (2015). *Jewish theology*. Cairo: Durr Egyptian Lebanese.
- Touati, .-C. (1990). *prophètes, talmudiste, philosophesm*. Paris : les éditions du serf,29,latour-Maubourg bd.
- Abu Al-Hassan Ali bin Al-Hussein bin Ali, .-. A.-M. (1893). *altanbih wal'iishraf*. Beirut: Dar Sader.
- S. , .-A.-N. . (1972). *Jewish thought and its influence on Islamic philosophy,*. Alexandria, Egypt: munsha'atu almaearifi.
- A., .-A.-H. . . (1984). *Encyclopedia of Jewish philosophers and mystics,*. Cairo, : Madbouly Library,.

- Abu Al-Fath Muhammad Abdul Karim bin Abi Bakr Ahme, .-. A.-S. (2002). *Religions and beliefs*. Beirut,: Dar Al-Fikr for Publishing and Distribution.
- Régine, A. . (1996). *le Judaisme*. Paris: : édition la Découverte.
- A., .-A.-H. . (1980). *Critical Encyclopedia of Jewish Philosophy*. Beirut,: Dar Al Masirah,.
- Mohamet Al said Al-hosen,, .-A.- thahabi . (1971). *Israelis in interpretation and hadith,*. Printing: Dar Nasr .
- E., .-B. . (1971). *la philosophie du Moyn âge*. . Paris : édition la Découverte.
- -Saadia bin Jaoun bin Youssef , A.-F. (2015). *The history of translations of the Holy -Books of the Jews and their motives-*. Cairo: General Authority for Princely Print Affairsing.
- H., .-Z. . (1996). *Juife d Andalousie et du Maghreb*. Paris : maisinneuve & larouse.
- Alan, U. (1997). *Dictionnaire du Judaisme*. Paris: Hudson sarl .& éditions Thames .